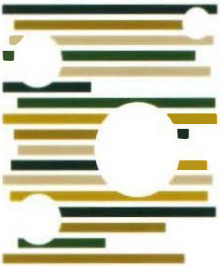
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Mario Teodoro Ramírez (Coord.)

Merleau-Ponty viviente



LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMO
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

ANTHROPOS

MERLEAU-PONTY VIVIENTE

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

85

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Mario Teodoro Ramírez (Coord.)

MERLEAU-PONTY VIVIENTE

Emmanuel Alloa
Luis Álvarez Falcón
Josep Maria Bech
Alejandra Bertucci
Javier A. Camargo Castillo
Mauro Carbone
Pierre Cassou-Noguès
Emmanuel de Saint Aubert
Lester Embree
Emmanuel Ferreira
Antonino Firenze
Carlos Axel Flores Valdovinos
Esteban García
Rubí de M.ª Gómez Campos
Eduardo González Di Pierro
Mariana Larison
M.ª Carmen López Sáenz
José María Muñoz Terrón
Nóemie Parant
Alicia Pochelú
Graciela Ralón de Walton
Mario Teodoro Ramírez
Nicolò Seggiaro
José Jaime Vieyra García
Roberto J. Walton

ANTHROPOS

MERLEAU-PONTY viviente / Mario Teodoro Ramírez, coord. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Morelia (México) : Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro», Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012
574 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 85)

ISBN 978-84-15260-22-6

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961 - Crítica e interpretación 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961 - Filosofía 3. Fenomenología 4. Filosofía francesa I. Ramírez, Mario Teodoro, coord. II. Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro». Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) III. Colección

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2012

© Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2012
© Mario Teodoro Ramírez Cobián *et alii*, 2012
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2012
Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro» de la Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)
ISBN: 978-84-15260-22-6
Depósito legal: M. 22-2012
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Lavel Industria Gráfica S.A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

Con motivo del centenario del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty (Rochefort-sur-Mer, 14 de marzo de 1908 - París, 5 de mayo de 1961) se realizaron en el año 2008 diversos eventos académicos en distintos países del mundo. Así fue también en México, particularmente en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, Michoacán. El Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro» y la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos», de esta universidad convocaron el Coloquio Internacional «Merleau-Ponty viviente», encuentro en el que participaron eminentes estudiosos del pensador francés de distintos países (Francia, Italia, España, Estados Unidos, Argentina y México), y que se llevó a cabo los días 3 al 6 de septiembre (la sesión de clausura se realizó en la bella ciudad de Pátzcuaro). El coloquio fue un éxito, por el alto nivel de las intervenciones y por la vivacidad y ecuanimidad de las discusiones. De una u otra manera los asistentes confirmaron con sus planteamientos y perspectivas teóricas la enorme actualidad y vitalidad del pensamiento y la obra del fenomenólogo francés, así como la gran prestancia de su reflexión para encarar los temas más diversos y atingentes de nuestro momento histórico y filosófico. Concluido el encuentro se convocó a los ponentes a enviar en un plazo determinado sus colaboraciones para la confección de este texto que, después de diversas circunstancias, sale ahora a la luz, felizmente.

Un motivo sería suficiente para explicar el interés por Merleau-Ponty en México. Poco sabido en nuestro país, y también por algunos de los conocedores de su vida y obra, es el hecho de que uno de los pocos viajes que el filósofo francés realizó fuera de Francia fue a México. Esto aconteció en 1948-1949, según

consta en el propio informe de trabajo que presentó Merleau-Ponty en 1951[1] para respaldar su ingreso al *Collège de France* (que sucedió en 1952). Según informa Emmanuel de Saint Aubert en el ensayo que abre este libro, Merleau-Ponty arribó a México a inicios de 1949 (en el *Queen Elizabeth*) e impartió en la Ciudad de México la conferencia sobre el Otro, oficialmente titulada: «La pluralidad de las conciencias», probablemente el 23 de febrero de 1949.[2]

Habrá que recordar que por aquellos años se había formado en México un grupo de jóvenes filósofos, llamado *Hiperión*. El grupo se proponía vincular la reflexión filosófica universal y del momento con la realidad, condición y problemática de México, por lo que definieron su programa de trabajo como «filosofía del mexicano». El grupo, en el que destacaron Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea, Joaquín Sánchez MacGregor, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, estaba influido por la fenomenología y el existencialismo, a través de las enseñanzas de José Gaos y Samuel Ramos. Los jóvenes filósofos produjeron algunas obras señeras de la filosofía mexicana del siglo XX,[3] y el impacto de sus planteamientos queda bien reflejado en el famoso ensayo de Octavio Paz sobre la cultura mexicana, *El laberinto de la soledad*.[4]

Es muy probable que a resultas de la influencia del existencialismo francés en los filósofos del grupo *Hiperión* se hayan creado las condiciones para extenderle una invitación a Merleau-Ponty por parte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Como hemos indicado, nuestro filósofo impartió una conferencia que tituló *Autrui* («El otro»). En la simplicidad de esta expresión quedan dichas muchas cosas y quedan otras más abiertas a la interpretación. Saint Aubert nos explica en su ensayo (que es parte de una investigación más amplia) la importancia que tiene esta conferencia (de la que apenas se conservan unas notas, redactadas por Merleau-Ponty en la papelería del hotel en el que fue hospe-

1. Maurice Merleau-Ponty, «Titres et travaux. Projet de enseignement», en *Parcours deux. 1951-1961*, París, Verdier, 2000, p. 10.

2. Saint Aubert refiere la nota informativa aparecida en el periódico *El Universal Gráfico*, edición del 25 de febrero de 1949.

3. *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez (ed.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997; y Guillermo Hurtado, *El hiperión*, México, UNAM, 2006.

4. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1950.

dado)[5] en el desarrollo del pensamiento de nuestro filósofo, dado que corresponde al momento inmediatamente posterior a la publicación de sus dos primeras grandes obras filosóficas: *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945). La conferencia de México marca incluso un hito en ese desarrollo, pues ella contiene *in nuce* los grandes temas y orientaciones que serán característicos de las siguientes etapas del pensamiento de Merleau-Ponty. Incluso, como parece insinuar Saint Aubert, es probable que la distancia geográfica respecto al ambiente intelectual parisino le haya permitido a Merleau-Ponty, en la soledad de una ciudad desconocida, sentirse libre para pensar y calibrar la propia originalidad y particularidad de su propuesta filosófica, en especial, respecto a la de su entonces cercano colega y amigo Jean-Paul Sartre. Esta conciencia de sus diferencias —diferencias que se extenderán posteriormente a las fórmulas típicas de la filosofía fenomenológica en general— llevará a Merleau-Ponty en unos pocos años[6] a distanciarse de Sartre —de sus concepciones filosóficas tanto como de sus posiciones políticas— y a precisar también su propia interpretación de la fenomenología, más allá de las definiciones comunes de la ortodoxia husserliana.[7] En fin, la conferencia expresa de alguna manera el momento del «giro» de Merleau-Ponty hacia lo que constituirá su visión filosófica más propia: una fenomenología radical de la primacía de la experiencia corporal, y una comprensión irremisible del elemento contingente y problemático que define constitutivamente nuestra vida personal e interpersonal, nuestro ser histórico, social y político.

Por otra parte, quizá no sea causal que Merleau-Ponty haya decidido ocuparse del tema del «Otro» en su estancia en México. Igual que la distancia le fue útil para deslindar lo propio de su concepciones filosóficas, la presencia en un lugar lejano, ajeno al de su propio mundo cultural, le dio la oportunidad única de

5. El Hotel Cortés, todavía en funciones, se encuentra ubicado en la calle Hidalgo, en el lado norte de la Alameda Central de la Ciudad de México.

6. Para ser exactos, la ruptura con Sartre se lleva a cabo en 1954, a raíz de diferencias sobre la política editorial de la revista *Les Temps Modernes*, que ambos conducían desde 1945. En realidad, la ruptura remitía a diferencias filosóficas y políticas de fondo.

7. *Cfr.* Merleau-Ponty, «El filósofo y su sombra», en *íd.*, *Signos*, trads. C. Martines y G. Oliver, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

sentir en toda su caladura el ser propio, innegociable e irreductible, de la otredad, el ser del otro. No hay referencias en la conferencia, hasta donde sabemos, a la temática de la interculturalidad, de la diferencia cultural, aunque, poco tiempo después, Merleau-Ponty se ocupará del tema en uno de sus ensayos incluidos en *Signos* —«De Mauss a Claude Lévi-Strauss»—, donde tampoco es casual que uno de los ejemplos de diversidad cultural que mencione sea el de las katchimas, rituales religiosos de los indios hopi y pueblo, más bien de Nuevo México (¡o lo que antiguamente pertenecía a México!),[8] y que nos dan cuenta, como sea, del interés del filósofo por el Nuevo Mundo. Más allá de cuán cierta sea esta suposición y de cuáles hayan sido los motivos y la concepción del pensador francés de su viaje a México, podríamos, al menos, pensar en una posible relación de su filosofía con el mundo cultural y espiritual mexicano.[9]

Algunos de los conceptos más propios del enfoque filosófico de Merleau-Ponty sueldan a la perfección con el pensamiento filosófico y la problemática antropológico-cultural de México (e Iberoamérica en general), por ejemplo: la idea de «entrelazo» (el quiasmo) y el tema —teórico y práctico— del mestizaje; la dualidad visible/invisible y el dualismo inmanentista de las cosmologías prehispánicas; la primacía de lo sensible y la corporalidad y la perspectiva estética del mundo, presente en diversos escritores, pensadores y artistas latinoamericanos (José Vasconcelos, Octavio Paz, Paul Westheim, Rufino Tamayo); y, en fin, una valoración de la praxis viva, de la acción efectiva, «instituyente», en los procesos ideológicos, políticos y sociales, más allá de las visiones demasiado «oficiales», superficiales, del orden formal e institucional establecido. Nos parece, pues, que es evidente la convergencia del pensamiento merleaupontiano con las preocupaciones y el talante del pensamiento mexicano y latinoamericano. Es evidente también la importancia que reviste el estudio y la discusión de la obra e ideas de Merleau-Ponty en nuestro

8. Merleau-Ponty ubica erróneamente las cachimas o katchimas en México (probable confusión entre Nuevo México, EE.UU., y México). *Cfr.* Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, p. 143.

9. Hipótesis no extravagante si consideramos el interés que la cultura mexicana despertó en diversos intelectuales y artistas franceses a lo largo del siglo XX (varios de ellos, haciendo estancias en nuestro país). Podemos mencionar a André Breton, Antonin Artaud, Benjamin Péret, J.M.G. Le Clézio, Serge Gruzinski.

contexto; igualmente, la importancia y el valor que puede tener la extensión de la influencia de este pensador en los parajes intelectuales y culturales del mundo latinoamericano.

No obstante, sólo en décadas recientes Merleau-Ponty ha sido formalmente objeto de estudio y de interés filosófico en México y otros países iberoamericanos (Argentina, Brasil, etc.). De manera más bien lateral el grupo *Hiperión* mantuvo la atención a su obra. Debemos a Emilio Uranga, miembro destacado de ese grupo, la primera traducción al español de *Fenomenología de la percepción* (publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1957), y ciertas referencias al pensador francés en algunos de sus artículos y ensayos.[10] Posteriormente, el interés por Merleau-Ponty casi desapareció. Salvo el trabajo del filósofo y sociólogo argentino-mexicano Néstor García Canclini,[11] no fue hasta la década de los ochenta del siglo pasado que el autor de estas líneas y el fallecido Felipe Boburg, profesor de la Universidad Iberoamericana, retomaron los estudios sobre la filosofía merleaupontiana en sus distintas investigaciones de grado y otros trabajos.[12] Desde entonces, otros colegas se han agregado a esta línea de investigación y reflexión. Igual sucede, y de forma más amplia, en Argentina —como podrá apreciarse por el número de académicos de este país que participan en esta obra— y en otros países latinoamericanos.

Es así que llegamos a la conformación del presente texto, del que sólo haremos aquí un comentario sobre sus líneas y temáticas generales. Casi como un preámbulo o una sección especial se encuentran ensayos relacionados con lo que hemos estado comentando aquí acerca de la relación de Merleau-Ponty con México. Cuatro ensayos conforman esta primera sección. En primer lugar, el de Emmanuel de Saint Aubert, uno de los más destacados estudiosos actuales de nuestro filósofo, que lleva el título de «Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el Otro». En esta colaboración se da cuenta del contenido de la referida conferencia en el contexto del proceso de desarrollo del pensamiento merleaupontiano. El contraste con la filosofía sartreana es minuciosamente analizado por Saint Aubert. Su ensayo es ampliamente

10. Particularmente: Emilio Uranga, «Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo», *Filosofía y Letras*, XV, 30 (1948): 219-241.

11. Néstor García Canclini, *Epistemología e historia*, México, UNAM, 1979.

12. *Cfr.* Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno (La filosofía de Merleau-Ponty)*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

significativo por varias razones; es una verdadera primicia poder incluirlo en este libro. Los tres ensayos restantes de la primera sección, de Emmanuel Ferreira, Jaime Vieyra García y Carlos Axel Flores —vinculados a la Universidad Michoacana—, se ocupan de temas específicos de la filosofía de Merleau-Ponty donde la perspectiva de la realidad filosófico-cultural de México se encuentra puesta en juego claramente. Jaime Vieyra es un estudioso de la obra de Emilio Uranga, el primer conocedor de Merleau-Ponty en nuestro país. En fin, cada uno de estos ensayos expone contribuciones significativas al diálogo intercultural e inter-filosófico.

En la sección segunda, destacados investigadores de distintos países se ocupan de esclarecer aspectos básicos y generales de la filosofía de Merleau-Ponty, en especial temas relacionados con su propia y a veces heterodoxa concepción de la «fenomenología», así como desarrollos sobre la relación de Merleau-Ponty con otros pensadores como Husserl, Whitehead, Russell, Edith Stein, Marcel Proust, Dorion Cairns. Participan aquí Mauro Carbone, el principal estudioso italiano de Merleau-Ponty, fundador y co-director de la revista *Chiasmi International*, publicación trilingüe (francés, italiano e inglés) sobre el pensamiento de nuestro filósofo, que se edita desde el año 2000; Roberto Walton, filósofo argentino y uno de los principales estudiosos de la filosofía fenomenológica en Latinoamérica; Emmanuel Alloa, joven profesor de las universidades de París y Basilea que trabaja en el campo de la fenomenología de los «medios»; Luis Álvarez Falcón, profesor de la Universidad de Zaragoza, y creativo investigador de las relaciones entre fenomenología y estética; Pierre Cassou-Noguès, de la Universidad de Lille (Francia), joven estudioso que se ha ocupado de las relaciones entre la filosofía de Merleau-Ponty y la filosofía de las ciencias; Lester Embree, profesor norteamericano, destacado promotor de la filosofía fenomenológica a nivel mundial; y Eduardo González Di Pierro, profesor de nuestra Universidad, director de la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» y entusiasta estudioso de la filosofía fenomenológica en varias de sus líneas de desarrollo.

Dedicamos la tercera sección a textos relacionados con la «filosofía de la cultura»; desde hace varios años, la línea principal de investigación de la comunidad de filosofía de Morelia. Como se puede constatar, particularmente por los libros de ensayos de Merleau-Ponty (*Sentido y sinsentido*, *Humanismo y terror*, *Las aventuras de la dialéctica* y *Signos*), sus intereses y aportes en esa línea

temática —que incluye reflexiones sobre el lenguaje, la pintura, la literatura, la antropología, la política, la historia, el marxismo— son significativamente valiosos y han sido claramente relevantes en el desarrollo del pensamiento socio-político y en las ciencias humanas de las últimas décadas. Los diversos ensayos presentados en esta sección comprueban fehacientemente esta tesis. Los conceptos de cultura, sociedad, historia, moral, política, política social, memoria, lenguaje, que Merleau-Ponty pone en juego en su propia reflexión quedan ampliamente esclarecidos en los ensayos que debemos a la pluma de nuestros colegas: Josep Maria Bech, profesor de la Universidad de Barcelona, quien analiza los aportes de Merleau-Ponty en el contexto general de la teoría socio-cultural; Graciela Ralón de Walton, profesora argentina, acuciosa estudiosa también de las dimensiones sociales y culturales del filosofar merleaupontiano; José María Muñoz Terrón, profesor de la Universidad de Almería, quien nos ofrece una original reflexión sobre los aportes del pensamiento de Merleau-Ponty a problemas culturales de nuestro tiempo; Rubí de María Gómez Campos, filósofa y feminista michoacana, se ocupa de los importantes vínculos entre Merleau-Ponty y Hannah Arendt en torno a uno de los asuntos más relevantes en la discusión filosófica actual: el significado y valor humano de la política; Esteban García, profesor argentino, evalúa detalladamente los aportes de la filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty en el contexto de las teorías actuales sobre los problemas de la identidad antropológica; Niccolò Seggiaro, joven filósofo italiano que se ha ocupado de las relaciones entre Merleau-Ponty y Gilles Deleuze, nos ofrece aquí una significativa reflexión sobre el pensamiento de nuestro filósofo en el contexto de la pregunta por la posibilidad de un cristianismo no-religioso; M.ª Carmen López Sáenz, profesora de la UNED, que ha incurrido desde la perspectiva fenomenológica en los temas de estética, feminismo y otros, nos introduce a la reflexión de Merleau-Ponty sobre el tiempo, la memoria y el ser de la institución. Finalmente, mi colaboración, que consiste en una reflexión sobre el vínculo entre los conceptos de intencionalidad y virtualidad en Merleau-Ponty de cara a algunos de los rasgos más conspicuos y novedosos de nuestra realidad cultural contemporánea.

En la cuarta y última sección del libro congregamos diversos ensayos que se ocupan de temas más específicos en la obra de Merleau-Ponty, aunque igualmente relevantes y abiertos a

desarrollos contemporáneos; tienen que ver con la estética, la conciencia infantil, la ética y la filosofía de la naturaleza. Participan aquí Alejandra Bertucci, profesora argentina que vincula el pensamiento de Merleau-Ponty con el de Paul Ricoeur en torno a las interrogantes básicas de la estética; Noémie Parant, estudiosa francesa que aborda a detalle la reflexión merleauponiana sobre la literatura y el lenguaje; Antonino Firenze, profesor barcelonés, que analiza las diferencias y relaciones entre Heidegger y Merleau-Ponty respecto al tema, en boga hoy día, de la vida animal. Mariana Larison, joven filósofa argentina, discípula de Renaud Barbaras y profesora actualmente en Brasil, nos ofrece un enfoque de la «filosofía de la naturaleza», en el espacio del diálogo de Merleau-Ponty con un clásico de la filosofía moderna: F.W.J. Schelling. Alicia Pochelú, de Argentina también, se ocupa de un tema marginal en la obra de Merleau-Ponty pero de gran significación y con amplias posibilidades de desarrollo: la fenomenología de la conciencia infantil. Muchos de los caracteres de la ontología de la carne (*chair*) como «ser de indistinción», propuesta por nuestro filósofo en sus últimos textos (*Lo visible y lo invisible, El ojo y el espíritu*) corresponden a la experiencia de la infancia, en cuanto, en cierto sentido, ella es la forma natural, dada, de nuestra experiencia original y originaria del mundo. Finalmente, Javier Camargo, profesor mexicano, interroga al pensamiento de Merleau-Ponty desde un «impensado» en su obra: la cuestión ética y antropológica de la «felicidad», algo de lo que nuestro filósofo no habló directamente pero que no podemos excluir del horizonte de pensamiento que su obra desbrozó. Particularmente, si pensamos desde la experiencia de la lectura de sus textos; un punto en lo que los convocados en este libro estarían seguramente de acuerdo: leer a Merleau-Ponty es una experiencia que implica atención, reflexión sopesada, asombro, desconcierto, sorpresa, pero, al final, la experiencia maravillosa, placentera —feliz—, de encontrar un pensador que es capaz de revelarnos los secretos más íntimos de nuestra contextura ontológica personal y, a la vez, de dilucidar las dimensiones más recónditas (por demasiado cercanas) del mundo común, del mundo de todos.

MARIO TEODORO RAMÍREZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

I

MERLEAU-PONTY EN MÉXICO

SUPERPOSICIÓN Y DESEO. LA CONFERENCIA DE MÉXICO SOBRE *EL OTRO**

Emmanuel de Saint Aubert
C.N.R.S., École Normale Supérieure,
Archives Husserl de París

1. **Introducción: Merleau-Ponty en torno a los años 1945-1949**

La noche de su muerte, Merleau-Ponty dejaba sobre su escritorio las siguientes palabras, evidentemente leídas y releídas muchas veces, subrayadas y marcadas al margen con numerosos trazos rojos: «*La superposición*, que es para mí la filosofía...».[1] La extraña figura de la «superposición» es característica del pensamiento y de la escritura del filósofo —cualquier lector del último Merleau-Ponty encuentra este esquema recurrente, típico de su desarrollo fenomenológico, de lo que en él se resiste tanto al ideal cartesiano de la distinción como al arte sartreano de la dicotomía franca y masiva. Emblemática de una filosofía de la expresión que desconfía de la univocidad y está atenta a los deslizamientos del sentido, la superposición lo es también de un pensamiento de la mezcla del alma y del cuerpo, o aún más, de una filosofía profundamente marcada por los riesgos y las dificultades de la relación con el otro. Se ha llegado a pensar que los términos «superposición» y «superponer» provenían, a inicios de los años cincuenta (fecha de sus primeras apariciones relevantes en la obra editada), de una simple traducción por Merleau-Ponty del uso husserliano de los verbos *überschreiten* y *übergreifen*. Esta figura parecía entonces asumir la «transgresión intencional» (*intentionale Übergreifen*) que rompe el solipsismo en la quinta *Méditation cartésienne*. Pero una investigación más pro-

* Traducción de Hélène Trottier y Mario Teodoro Ramírez.

1. DESC [84] (9). Las siglas para designar los escritos de Merleau-Ponty (incluyendo los inéditos) son explicadas al final del presente artículo.

funda de los orígenes de esta figura, apoyada en un conocimiento del conjunto de los textos inéditos, nos lleva a remontarnos en el tiempo y nos revela una fuente muy distinta, así como una problemática más personal. También nos muestra cómo Merleau-Ponty retoma inicialmente el sentido específico del verbo «superponer» en la lengua francesa, en particular sus dimensiones agresivas, sus implicaciones morales y políticas (superponerse al territorio del otro, superponerse a su libertad, etc.). Esta misma investigación se cruza, en fin, con la emergencia de otro elemento esencial del pensamiento de Merleau-Ponty, el concepto de la «carne», y desemboca en un reequilibrio análogo: la *carne* merleaupontiana está lejos de ser una simple traducción del *Leib* husserliano.[2]

La superposición y la carne nacen en un periodo todavía mal conocido de la obra de Merleau-Ponty, situado entre la preparación de sus dos tesis (1933-1945, desde los primeros proyectos hasta la publicación de *Fenomenología de la percepción*) y la larga preparación de un último libro (1951-1961, de *La prosa del mundo* a *Lo visible y lo invisible*). En medio de los años existencialistas, esta fase intermedia constituye un eslabón perdido, indispensable para la comprensión de la evolución del autor y para la restitución de la génesis de sus últimos escritos. Se conocen los artículos de filosofía política, las torpezas de *Humanismo y terror*, la complicidad aparente con Sartre y Beauvoir. Y normalmente no se ve que aparezca aquí nada personal, esencial o durable de la filosofía de Merleau-Ponty. Ésta sólo encontraría toda su formalidad hacia 1951, con *La prosa del mundo* y algunas comunicaciones fundamentales como «El hombre y la adversidad» o «Sobre la fenomenología del lenguaje». En realidad, los años 1945-1949 —de los cuales quedan numerosos documentos inéditos casi desconocidos que no fueron depositados en la Biblioteca Nacional de Francia— son ricos en transiciones decisivas.

El año 1945 marca para Merleau-Ponty la hora del balance: el balance moral y político de la guerra y de la ocupación alemana que suscita, además, un balance más personal sobre su pro-

2. Acerca de la génesis del concepto de carne en Merleau-Ponty y sus relaciones con el *Leib* husserliano, remitimos a nuestra obra, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004, en particular la sección A, cap. 4.

pia juventud.[3] Este retorno sobre la historia y sobre sí mismo signa el descubrimiento de la superposición en el corazón de la modernidad, bajo su doble cara de violencia y sinsentido. Los sueños de pureza o de no-superposición que encumbran al hombre significarían el rechazo tanto a la violencia como a la ambigüedad inscritas en su institución carnal, y esta violencia de segundo grado impediría que nuestra negatividad natural produjera una posible coexistencia.[4] Merleau-Ponty entiende que no hay libertad ni amor sin superposición, pero ésta no determinaría su fracaso, sería también un resorte escondido de su posible éxito. Más allá de sus aspectos morales y políticos, Merleau-Ponty entiende la superposición como una estructura existencial, que completa el *Exsisto* de Gabriel Marcel mantenido desde los años treinta («soy mi cuerpo») con una versión aparentemente más sartreana, en la forma de «existo entonces usurpo, usurpo entonces existo». «Soy mi cuerpo» es explicado en un «soy superposición», a medida que el cuerpo es entendido como carne, y su fenomenalidad como investidura: cuerpo percipiente investido por las cosas, cuerpo motor que se inviste e inviste, cuerpo sensorio-motor y deseoso en intercambio perpetuo con su medio y con los otros cuerpos. Cuerpo sin fronteras fijas que pasa lo más claro —y lo más oscuro— de su tiempo desbordando y transgrediendo las fronteras de toda cosa (comenzando por las de los otros) para hacerlas carne o para destruirlas. Y la transgresión ejercida sería siempre también padecida, indisociablemente activa y pasiva: existo, luego usurpo *y* soy «usurpado».

Los textos inéditos bosquejan estas ideas dentro de una polémica generalizada y expeditiva contra la moral kantiana, y en el clima emocional del existencialismo sartreano. Contienen una referencia recurrente, verdadera fuente de los inicios de la superposición en Merleau-Ponty: *La sangre de los otros* de Simone de Beauvoir (1945), que fue la primera novela sobre la resistencia francesa, y el primer

3. *Cfr.* «La guerre a eu lieu» (fechado por Merleau-Ponty en junio de 1945), en *Les Temps Modernes*, 1.er año, n.° 1, octubre de 1945, pp. 48-66; retomado en *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, pp. 211-230; *Sens et non-sens*, París, Nagel, pp. 245-269; París, Gallimard, pp. 169-185. «La guerra tuvo lugar», en Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.

4. Sobre la concepción de la violencia en M. Merleau-Ponty, *cfr. Du lien des êtres...*, *op. cit.*, sección A, cap. 1.

texto en ser designado como «existencialista». Todavía influenciado por el mito fundador de la obra de Beauvoir —la muerte de «Zaza»—, *La sangre de los otros* pone en escena la maduración de la relación con el otro como la superación del rechazo a superponerse, en lo cual el filósofo relee su propio retrato.[5] Merleau-Ponty descubre también lo que queda de no-sartreano en la concepción beauvoiriana de la libertad. Según un procedimiento constante y poco visible en el estado actual de la edición, utiliza esta distancia, cuando puede, para volver a Beauvoir contra Sartre. El proceso culmina en 1949 en las conferencias de México, que comienzan a abrir, vía la figura de la superposición retomada de Beauvoir, una concepción de la carne en las antípodas de la de Sartre.

La aparente complicidad con Sartre en los años existencialistas esconde en efecto la preparación de una crítica radical. De 1943 a 1961, Sartre queda como el principal interlocutor imaginario de Merleau-Ponty, incluso en su ontología. En particular, las aventuras de la figura de la superposición dibujan en su obra la topografía del escenario que elabora sobre Sartre y contra él. El análisis de las primeras potencialidades anti-sartreanas de la superposición permite también iniciar la exploración de esta intriga. Esas virtualidades alcanzan su primera cúspide en las conferencias de México. Éstas vienen del cuestionamiento de la *libertad* sartreana ya expuesto en *Fenomenología de la percepción*, que abre una nueva dimensión crítica, dirigida contra la concepción sartreana del deseo. Este nuevo tema revela la faceta más profunda de la posición anti-sartreana de la superposición en Merleau-Ponty, y la unidad oculta de los temas críticos ya tratados en otras partes. En fin, es en este mismo contexto que se forja en Merleau-Ponty una primera aproximación a la *carne*. Si se busca en el conjunto del corpus, incluyendo los inéditos, los primeros textos donde se emplea el término «carne» y se trabaja esta noción, es sorprendente ver cómo este empleo no sólo evoca el imaginario del universo sartreano sino también su misma terminología. Merleau-Ponty utiliza toda la gama semántica que la palabra «carne» posee en la lengua francesa en una reformulación que se aparta, hasta la oposición, de los análisis sartreanos del deseo fracasado y de la carne como «pura pasividad». De 1943 (reseña de *Las mos-*

5. Sobre este punto, *cfr*. Simone de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958; coll. «Folio», n.° 786, 1972.

cas) a 1949 (conferencias de México), la aparición de la noción de carne está orientada secretamente por una labor de zapa contra las bases de la antropología y la ontología de Sartre.[6]

La *superposición*, la *carne* y el *deseo*: en Merleau-Ponty estos temas se asocian normalmente a sus últimos escritos y son entendidos frecuentemente de forma más o menos abstracta, en ocasiones son también acusados de formar entre sí un universo carnal maternal demasiado armonioso, desprovisto de violencia y negatividad. Tomar en cuenta los textos inéditos de finales de los años cuarenta conduce a reequilibrar el significado de estos tres puntos. Permite volver a iluminar la dimensión existencialista de esta filosofía, una dimensión de la cual Merleau-Ponty, sin embargo, se había cuidado de recordar su importancia,[7] y que adquiere su justa medida en las conferencias de México.

2. **Existo luego usurpo**

a) *La inevitable superposición de las libertades*

La significación usual del verbo «superponer» (*empiéter*) en la lengua francesa ilustra correctamente la reflexión central del filósofo, a finales de los años cuarenta, en materia de filosofía moral y política. Sin embargo, nada en la obra publicada fechada en este periodo indica que al utilizar este verbo en raras ocasiones Merleau-Ponty lo invista ya conscientemente como una verdadera *figura* de su pensamiento. La unidad temática que relaciona estas primeras formulaciones está en el centro de las nuevas preocupaciones del autor, y basta para justificar estas apariciones una a una como una elección aislada de un término adecuado, pero no muestra entre ellas ningún vínculo intrínseco, no bastan para probar que todas provienen de un mismo estilo de escritura. Llevemos más adelante el examen, retoman-

6. Para desarrollos más amplios sobre este escenario anti-sartreano de Merleau-Ponty, *cfr. Du lien des êtres...*, *op. cit.*, sección A, caps. 3 y 4, sección B, cap. 3.

7. *Cfr.* «La philosophie de l'existence», en *Dialogue*, vol. V, n.° 3, 1966, pp. 307-322. Transcripción de una conferencia de Merleau-Ponty en la Casa canadiense de la ciudad universitaria de París, el 14 de abril de 1959, televisada el 17 de noviembre de 1959 en el programa *Conferencia* de Radio Canadá. Recogido en *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 247-266.

do el estatuto argumentativo de la superposición donde aparece en los primeros textos de la obra editada.

«En torno al marxismo» afirma que la idea de que podría existir un Estado en el cual ya ninguna libertad se superpusiera a la de los demás depende de las ilusiones de una moral de la pureza: la ausencia total de superposición es un sueño.[8] *Humanismo y terror* tiende a reforzar esta tesis formulándola al revés. Hay un maleficio en la vida compartida: al menos en los periodos de crisis, sucede que, de hecho, las libertades se superponen.[9] El curso en *la Sorbonne* titulado «L'enfant vu par l'adulte» evoca una superposición inevitable: la del adulto sobre la libertad del niño, que, sin embargo, deberíamos reducir a lo estrictamente necesario.[10] Las dos versiones del curso sobre «Les relations avec autrui chez l'enfant» señalan el paso de la superposición, todavía contemplada como determinación negativa de la libertad, a un acercamiento más radical que entra en la definición misma del amor, que sería un consentimiento de la superposición impuesta como sufrida: «¿Se puede concebir un amor que no sea superposición a la voluntad del otro?».[11] O aún: «Es una paradoja no querer superponerse a la voluntad del ser amado. Amar es aceptar sufrir una influencia por parte del otro y ejercer también sobre él una influencia».[12] Esta distribución muestra así un sentido progresivamente reforzado de lo posible a lo inevitable, incluso a lo necesario; de una determinación ne-

8. «L'optimisme démocratique admet que, dans un État où les droits de l'homme sont garantis, aucune liberté n'empiète plus sur les autres libertés et la coexistence des hommes comme sujets autonomes et raisonnables se trouve assurée» (SNS(Marx), p. N180/G124, 1945). «El optimismo democrático admite que, en un Estado en donde los derechos del hombre están garantizados, ninguna libertad gana terreno a las otras libertades y la coexistencia de los hombres como sujetos autónomos y razonables se halla asegurada» SS, p. 162.

9. «N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs? Au moins dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres?» (HT, p. 68, 1947), «¿Existe una especie de maleficio de la vida en común? En los períodos de crisis, al menos, ¿cada libertad no se superpone a las otras?» (Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, p. 32, 1947).

10. «Ainsi, même sans le vouloir, on ne peut éviter d'empiéter sur leur liberté. Le devoir de l'adulte est néanmoins de réduire cet empiétement à ce qui est strictement nécessaire» (Sorb(EVA), p. 108, 1949-1950).

11. CDU(RAE), p. 227/80, 1950-1951.

12. Sorb(RAE), p. 327, 1950-1951.

gativa de la coexistencia a una dimensión esencial de las relaciones con los otros, lo más positivas. Al final de este aumento de potencia, se trata para Merleau-Ponty menos de recordar algunos hechos contingentes (tal o cual evento o individuo se superpone a mi libertad o amenaza mi amor), que de dilucidar una estructura existencial: de mostrar que está en la naturaleza misma de la libertad y del amor caminar en la superposición, tanto en modo pasivo como activo.

El examen de los inéditos de la misma época viene a confirmar estas primeras constataciones. Se revela también una fuente inesperada que permite pensar que la superposición, desde 1945, no es una palabra trivial a la cual Merleau-Ponty recurre como cualquier autor de lengua francesa, sino una terminología justa, no sustituible. Un término que posee de suyo profundidad suficiente —debido a las resonancias que cristalizan en este filósofo— para llegar a ser un rasgo de su escritura y una verdadera figura de su pensamiento, sobredeterminada.

Durante el ciclo universitario 1948-1949, Merleau-Ponty es favorecido con un permiso dedicado en gran parte a una estancia en la Universidad Nacional Autónoma de México. El total de las notas de preparación de las conferencias correspondientes se encuentra en el domicilio del filósofo. Estos documentos se presentan en dos versiones sucesivas.[13] Éstos, como conclusión del periodo 1945-1949, dan testimonio de un esfuerzo de síntesis de las nuevas posibilidades que vienen surgiendo. Constituyen un punto singular en la obra de Merleau-Ponty, del cruce del legado del estudio de la percepción, del apogeo del periodo existencialista, con el nacimiento de un importante nuevo polo: el de la expresión. Su reflexión está marcada por una tensión todavía no resuelta entre la *violencia* de los conflictos humanos y la superación de esta misma en una realidad cuya idea se anuncia en filigrana: la *carne*, concebida como «coexistencia» o «situación común». En este nudo, la superposición encuentra por pri-

13. Los nombraremos «México I» y «México II». El estado lacunario de estas notas hace poco probable la hipótesis de su publicación, y explica sin duda en parte por qué la Sra. Merleau-Ponty no quiere entregarlas a la Biblioteca Nacional de Francia. Sin embargo, algunos investigadores pudieron consultar y trabajar estos manuscritos antes que nosotros —particularmente Kerry H. Whiteside, quien difundió diversos ejemplares de una transcripción desafortunadamente sólo aproximativa, o también Shoichi Matsuba.

mera vez su estatus de figura central, en el mismo momento en que Merleau-Ponty trata de articular tres temáticas capitales de su pensamiento: la percepción, el otro y la expresión. Estas tres orientaciones no lo dejarán ya, y convergerán para fundirse finalmente en una sola y misma cuestión que lo englobará todo, la de la carne. Unos meses después de su estancia en México, los primeros cursos en *la Sorbonne* estarán todavía marcados por esas conferencias. Más ampliamente, los grandes textos de 1950-1951 serán menos un inicio absoluto que la maduración de diversas líneas anticipadas por los manuscritos de México, los cuales cristalizan las reflexiones de 1945-1949. Estos documentos son de gran importancia para el restablecimiento de la continuidad del pensamiento de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty llega a México a inicios de 1949 en el *Queen Elizabeth*, en el cual esboza ya algunas de sus intervenciones, prepara sobre hojas con membrete del *Hotel Cortés* de México una intervención que titula sobriamente «El Otro».[14] Ésta presenta dos fases sucesivas, una negativa y otra positiva, de acuerdo con la dialéctica tosca con que estructura sus conferencias de filosofía moral y política desde 1946 (conferencias en su mayoría inéditas). La primera fase valora la incompatibilidad entre yo y el otro, a través de dos puntos de vista: 1) «Primera etapa: la imposibilidad del otro ante la reflexión»;[15] 2) «Expresión de la misma dificultad en el plano moral».[16] Aquí está el inicio de las dos versiones manuscritas de este segundo punto de vista:

> Sobre [el] plano moral: conflictos de las libertades, amo y esclavo. Si bien decido respetar [la] libertad del otro, no influir sobre el otro, me superpongo en realidad a su libertad, lo confirmo en la soledad, en la disponibilidad. Así mi libertad siendo siempre ejemplo para, o intervención sobre el otro, es incompatible con la suya. Y si en fin, para respetar [la] libertad del otro me consagro a él, entonces es la mía la que cesa. Pluralidad de conciencias imposible.[17]
>
> Expresión de la misma dificultad sobre el plano moral: ¿cómo mi libertad puede ser conciliable con la del otro? ¿No hay domi-

14. El título oficial será «La pluralidad de conciencias», según la edición del 25 de febrero 1949 de *El Universal Gráfico*.
15. México I [140] (II1).
16. México II [161] (10).
17. México I [140] (II1).

nio y esclavitud? Porque si decido respetar la libertad del otro, jamás influir sobre él, por este mismo hecho no lo respeto: rechazo cierta unión, que es tal vez lo que el otro desea, afecto gravemente su vida, le impongo a su vez quedarse disponible y solo. Soy siempre ejemplo o modelo. Desde el momento que existo, yo actúo, seduzco, me superpongo a la libertad del otro. Tanto práctica como teóricamente no parece posible decir que existe pluralidad de conciencias, ni que el otro y yo somos compatibles.[18]

Desde el momento que existo, usurpo: la superposición (*usurpación*) no es una determinación accidental de mi libertad que se podría corregir, sino la dominante moral de la situación, al menos en el tiempo de maduración de la relación. Es existencial. Estas notas manuscritas otorgan a la superposición de las libertades un sentido más radical que las menciones de 1945 y 1947, y se insertan en el *crescendo* notable que atraviesa los textos de 1945-1951.

b) *La superposición, operador de coexistencia*

En la fase siguiente, que llamamos «positiva», la conferencia sobre *El Otro* va a convertir este pesimismo en optimismo, y a establecer no solamente la posibilidad sino también la efectividad de la comunicación entre yo y el otro en el deseo. Antes de examinar esta conversión, que pasa por un debate con los análisis sartreanos del deseo y de la carne, llegamos directamente al desenlace de la conferencia, que Merleau-Ponty concluye con algunas proposiciones lapidarias a las que nos acostumbrará en textos posteriores:[19] «en el amor, hay pasaje de mí en el otro y [del] otro en mí»,[20] «yo paso en el otro y el otro pasa en mí»,[21] o bien: «estas descripciones plantean al otro no como *alter ego*, sino como una extracción de mí».[22] Aunque el inicio de la conferencia hacía de la superposición un argumento decisivo de la incompatibilidad entre yo y el otro, la segunda fase desemboca,

18. México II [161] (10).
19. *Cfr.* por ejemplo PM 119, S(LIVS) 90, VI2 112, RC59 151, o bien Natu3 347/ [74].
20. México I [143] (II5).
21. México II [163] (13).
22. México I [142] (II4).

pues, en una formulación audaz de la relación con el otro, en la cual no podemos dejar de ver nuevamente la figura de la superposición. En efecto, es más bien en estas últimas formulaciones donde se reconoce la significación que Merleau-Ponty confiere habitualmente a la superposición, desde *La prosa del mundo* hasta *Lo visible y lo invisible*. Las notas de México muestran así una anticipación sorprendente, en el orden de las perífrasis, de lo que más tarde será llamado «superposición», pero después de un uso explícito de este mismo término que le otorgaba un peso argumentativo contrario.

Sin embargo, Merleau-Ponty cree designar la misma realidad. Las dos versiones manuscritas retoman efectivamente, bajo una nueva luz, la objeción que inauguraba la conferencia. Reintroducen la idea según la cual la libertad y el amor, aun sin quererlo, se superponen, al mismo tiempo que proveen a la estructura de la superposición de un nuevo rostro: ella sería en realidad un ingrediente esencial en la construcción de una comunidad de vida con el otro.

> Igualmente en el amor hay pasaje de mí en el otro y del otro en mí y constitución de una situación común. La separación existe en cuanto que morimos solos. «Se muere solo, luego se vive solo» (Malraux). Falso: la vida es intencional: situación común. *La sangre de los otros*: imposible evitar la situación común: influimos sin quererlo, no dejamos en libertad al otro. Pero en realidad, es que la libertad está por hacer, no está disponible, existe en el lazo con el otro y no aparte.[23]

Inicialmente presentada como un obstáculo mayor en la relación yo-otro, la inevitable superposición de las libertades se vuelve aquí el signo de que la libertad «existe en la relación con el otro y no aparte», y que este lazo produce precisamente una

23. México I [143] (II5). He aquí el pasaje correspondiente a la segunda versión: «"Se muere solo, luego se vive solo" ("*On meurt seul donc on vit seul*": Malraux). Es falso: pues la vida es intencionalidad, trascendencia, y por esto yo paso en el otro y el otro pasa en mí. La situación singular de cada uno no hace que no haya situación común: ej. *La sangre de los otros*, la voluntad de no influir muestra su fracaso: él influye a pesar de todo: ella ofrece resistencia. Así puede ser responsable de la sangre de los otros. Libertad no es separación o soledad. Lo que ella quiere en su libertad, es correr sus riesgos, es compartir su suerte. No existe libertad fuera de estos compromisos» (México II [163] (13-14)).

influencia mutua interpretable como intercambio sustancial. De una primera fase de la conferencia a la otra, Merleau-Ponty puso a Sartre contra sí mismo. ¿Cómo se produce esta metamorfosis, de la superposición como conflicto de libertades incompatibles a la superposición como operador de una «situación común» donde el otro y yo transitamos el uno en el otro? Las notas de México presentan dos líneas de explicación complementarias.

La primera aparece en los extractos que hemos citado: se trata de la novela de Beauvoir que ya hemos evocado, *La sangre de los otros.*[24] Merleau-Ponty remite la idea de *vínculo por superposición* a este texto. Si bien esta referencia no es propiamente filosófica, constituye no obstante la primera fuente de la figura de la superposición en Merleau-Ponty. Esta deuda no es puramente anecdótica, ni solamente lexicográfica: compromete lo esencial de la relación de Merleau-Ponty con Beauvoir, que representa una mediación capital de su relación con Sartre. No desarrollaremos aquí este eje de investigación, y reenviaremos al lector al estudio que ya le hemos dedicado.[25]

En la segunda línea de explicación se reúnen en contra de Sartre los temas principales que están presentes en Merleau-Ponty en 1949, en particular los del deseo y la carne. Se aplican tres recursos propios de Merleau-Ponty: una transposición, en el campo moral, de las paradojas de la lógica perceptiva, en particular las de la visión en profundidad; una concepción, con tonos schelerianos, de la vida como intencionalidad y trascendencia, en la que el deseo y la sexualidad serían dimensiones transversales; finalmente, en los últimos folios de la conferencia, el fenómeno de la expresión, que ejercería esa misma trascendencia. Bajo la eficiencia propia de la intencionalidad que preside tanto la vida perceptiva como la vida sexual, la superposición instituye la coexistencia de elementos que, sin embargo, son aparentemente incomposibles. Y esta misma superposición construye la dinámica elemental de la expresión.

> La expresión es la solución misma del problema que estamos estudiando, puesto que es trascendencia, pasaje de mí en el otro.

24. Simone de Beauvoir, *Le sang des autres*, París, Gallimard, 1945.

25. Para más detalles sobre las relaciones de Merleau-Ponty con Beauvoir, y sobre su lectura de *La sangre de los otros*, *cfr. Du lien des êtres...*, *op. cit.*, sección A, cap. 2.

> No hay alternativa o yo o el otro cuando se hacen proyectos comunes y situación común [...] la expresión es eminentemente constitutiva de tales situaciones comunes.[26]

Es la primera vez que Merleau-Ponty da tal centralidad a este tema, dos años antes de la redacción de *La prosa del mundo* y tres antes del informe enviado a Gueroult[27] que reiterará el proyecto de una filosofía de la expresión. La conferencia de México sobre *El Otro,* buscando en contra del pesimismo sartreano aquello que funda la coexistencia efectiva con el otro, conduce a la convergencia de tres fenómenos: el deseo, la superposición y la expresión. Ellos subrayan que la situación «común» entre yo y el otro no es una estructura preestablecida que garantizara el futuro de la relación, sino una comunidad tan viviente y frágil como lo pueden ser, precisamente, esos mismos fenómenos. Una comunidad pronto designada como *carne.*

3. **La superposición contra el fracaso del deseo**

a) «*El amor opera como la percepción*»

Examinemos más a fondo el cambio anti-sartreano operado por el movimiento dialéctico de la conferencia de 1949. El pasaje más significativo se encuentra al inicio de la segunda fase, que empieza prolongando el pesimismo de la primera, al retomar rápidamente algunos análisis sartreanos. Merleau-Ponty hace así una referencia explícita a *A puerta cerrada* (el infierno son los otros), y muchas implícitas a *El ser y la nada,* evocando las páginas de esta obra que lo marcaron y cuya traza podemos encontrar desde *Fenomenología de la percepción*[28] hasta *Lo visible y lo*

26. México II [164] (15). «Aquí la expresión juega un papel esencial. [...] La expresión es por mucho la situación común» (México I [144] (II6)). «La expresión = pasaje en el otro de nuestros pensamientos o irrupción del otro en nuestros pensamientos. Y así, acto fundamental de relación con el otro» (*ibíd.*).

27. «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», texto enviado por Merleau-Ponty a Martial Gueroult para su candidatura al Collège de France, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67.º año, n.º 4, 1962, pp. 401-409; recogido en *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, pp. 37-48.

28. El capítulo sobre el otro («El otro y el mundo humano»), sin mencionar a Sartre una sola vez, lleva ya la marca evidente, especialmente en la p. 368 (p. 409), primer texto de Merleau-Ponty en evocar el «conflicto» entre yo y el otro.

invisible: la mirada del otro que me congela, hemorragia de mi mundo; el amor de Albertine (Proust); el tema del *voyeur* y del tercero (el hoyo de la cerradura); y, la referencia más importante, las páginas sobre el deseo y la carne. Merleau-Ponty recuerda estos distintos análisis sin modificarlos ni discutirlos, a excepción de los que tratan del *deseo*. La posición de Sartre sobre este punto sería la de una «conciencia intelectual y desencarnada», contendría una «verdad parcial» a completar por un análisis «más profundo». La *Fenomenología de la percepción* iniciaba la misma acusación, ya orientada hacia la cuestión del deseo, en una confrontación discretamente irónica entre quienes *viven* la sexualidad y Sartre, que la piensa, evocando estas «generaciones, una tras otra» que «"comprenden" y llevan a cabo los gestos sexuales —por ejemplo el de la caricia— antes de que el filósofo (aquí J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, pp. 426 y ss.; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 453 y ss.) defina su significado intelectual».[29] Al leer la preparación de la conferencia de México, Merleau-Ponty habría sido el primero en alcanzar una verdad sobre la cuestión del otro, antes que Sartre acabara por reunirse a su opinión alejándose de su intelectualismo.

> ¿Pero es todo? [...] ¿No hay que ir más lejos, la posición negativa no implica interiormente una posición positiva? Tal es la nueva orientación de Sartre, a la cual, por mi parte, ya me inclinaba. [...] Retomar los análisis bajo esta perspectiva.[30]

> Hemos acentuado la paradoja, la contradicción: como más atrás, acerca del mundo percibido, hemos comenzado por poner en relieve eso que lo hace incomprensible para la conciencia intelectual y desencarnada. Pero justamente hemos visto antes que debemos ir más a fondo: entender los dos aspectos contradictorios como uno solo en la experiencia de la percepción. Lo mismo aquí: todos estos análisis, si no son falsos, son únicamente una verdad parcial, una parte de las posibilidades humanas. [...] Hay una llamada del otro, dice hoy Sartre, y no solamente una voluntad de anexarlo. Hay una llamada de una libertad a otra. Retomar los análisis e ir más a fondo: son sólo los extremos de la situación humana.[31]

29. FP, pp. 202-203; PhP, p. 216.
30. México I [142] (II4)-[143] (II5).
31. México II [163] (12-13).

Esta retórica ejemplifica los años que precedieron a la ruptura con Sartre de 1953: Merleau-Ponty busca esconder el desacuerdo de las tesis escritas en el acuerdo no comprobable del diálogo de la amistad. «Pensaba estar en desacuerdo con Sartre sobre la libertad. Me responde que acepta todas estas críticas», o aún «escribo en contra de la idea sartreana de la libertad. Me responde que acepta todas estas objeciones».[32] El trucaje es tosco. El alejamiento geográfico de México facilita el relajamiento momentáneo de una cortesía ambigua a la que le falta tal vez un poco de franqueza...

Merleau-Ponty considera que Sartre no ha entendido el sentido profundo del pansexualismo freudiano. En congruencia con *La estructura del comportamiento*, que describía la vida sexual en términos de integración,[33] todavía más con el capítulo de *Fenomenología de la percepción* dedicado al «cuerpo como ser sexuado»,[34] que reconocía el valor la dimensión existencial de la sexualidad, la conferencia de México cultiva una línea que pronto dará origen al primer manifiesto sobre la carne: «El hombre y la adversidad». Esta línea se puede resumir así: «hemos generalizado con Freud la noción de sexualidad».[35] Merleau-Ponty lamenta el contrasentido que acompañó la primera recepción del psicoanálisis freudiano,[36] y multiplica las fórmulas a modo de rectificación: «Lo que buscamos poseer, no es, pues, un cuerpo, sino más bien un cuerpo animado»;[37] «¿Qué es el deseo? No se desea sólo un cuerpo, se desea un ser»;[38] «no hay deseo que vaya solamente al cuerpo y no busque fuera de él otro deseo o un consentimiento»;[39] «hay que reconocer, sin duda alguna, que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica»,[40] etc.

Estas proposiciones proceden aparentemente de una afirmación común a *El ser y la nada.* Efectivamente, Sartre comienza las páginas dedicadas al deseo con una aclaración análoga a la

32. Resp. México I [133]-[134] y México II [153] (2)-[154] (2).
33. *Cfr*. EC, pp. 247-251; SC, pp. 191-196.
34. *Cfr*. FO, 171-190; PhP, pp. 180-202.
35. FP, 184; PhP, p. 195.
36. *Cfr*. S, pp. 281-304; S(HoAdv), pp. 288-292.
37. FP, 184; PhP, p. 195.
38. SS, 65; SNS(roman), p. N56/G41 (marzo-abril de 1945).
39. S, p. 250; S(Mont), p. 254 (diciembre de 1947).
40. FP, 183; PhP, p. 194.

de Merleau-Ponty, subrayando que el deseo y la sexualidad dependen de la ontología, y rechazando el *Dasein* asexual de Heidegger.[41] Así el deseo no puede explicarse más que por un objeto trascendente,[42] solamente deseamos «sobre el fondo de la presencia del cuerpo como totalidad orgánica», «no deseamos el cuerpo como puro objeto material».[43] Sin embargo, más allá de estas promesas iniciales, las conclusiones de *El ser y la nada* difieren totalmente, y Merleau-Ponty es bien consciente de tener una concepción del deseo incompatible con la de Sartre.

La reformulación que él efectúa, como es frecuente, tiene dos caras: la defensa oficial y la crítica escondida. Desde 1945 «la querella del existencialismo» no deja lugar a dudas sobre este punto. Merleau-Ponty opone a ciertas críticas católicas de *El ser y la nada*, nostálgicas de una pureza fantasmática, las grandes líneas de la reflexión sartreana sobre la mala fe y la inautenticidad, y después concluye: «nada existe, pues, en el hombre que sea puro»,[44] antes de tomar una dirección muy distinta:

> Estas proposiciones pesimistas comportan otras recíprocas optimistas: en tanto que la libertad desintegra la naturaleza, no existe un solo acto humano, ni una sola pasión que no atestigüe la humanidad del hombre. No hay ni un solo amor que sea un simple mecanismo corporal, que no pruebe, incluso y sobre todo si se aferra locamente a su objeto, nuestro poder de ponernos en cuestión, de consagrar absolutamente nuestra significación metafísica.[45]

«La querella del existencialismo» muestra que las críticas hechas a *El ser y la nada* adoptan argumentos que, precisamente, Sartre había vuelto caducos, pero querría también empujar a Sartre hacia una mayor fidelidad a sus propias premisas, a no contentarse con anunciar verbalmente la significación metafísica del amor para olvidarla enseguida. La conferencia de México

41. *Cfr.* Sartre, *El ser y la nada* [notado SN], México, Alianza, 1989, pp. 407-409. Sartre, *L'Être et le Néant* [notado EN], París, Gallimard, 1943; coll. «Tel», n.° 1, 1980, pp. 432-434: «Ese inmenso mundo que es la vida sexual». El deseo es una estructura fundamentalmente del ser-por-el-otro, el hombre «es originaria y fundamentalmente un ser sexuado».

42. *Cfr.* SN, pp. 409-410; EN, pp. 434-435.

43. SN, pp. 409-411; EN, resp. pp. 435 y 436.

44. SS, p. 123; SNS(querel), p. N128/G92.

45. SS, pp. 123 (corregimos la traducción española). SNS(querel), p. N129/G92.

dice más sobre el detalle del desacuerdo. El error de Sartre sería haber analizado de forma separada el sadismo y el masoquismo, como lo muestra la estructura misma del capítulo de *El ser y la nada* dedicado a las «relaciones concretas con el otro». Sartre pasa de lado el aporte principal de Freud sobre esta cuestión, que consistía precisamente en tratar estas dos posiciones como las facetas indisociables de una misma actitud pasiva-activa. Hay que ver «dentro mismo del deseo de tomar, el deseo de tomar a alguien; dentro mismo del sadismo, el masoquismo».[46] Merleau-Ponty lee en el tratamiento freudiano del sadomasoquismo una lógica análoga a la de la percepción visual capaz de conciliar las imágenes monoculares de otro modo incompatibles. Según él, Sartre pasó sobre la contradicción en lugar de «entender los dos aspectos contradictorios como uno solo en la experiencia de la percepción».[47] Esta fórmula es ejemplar del eterno malentendido entre los dos filósofos, y de las resistencias de Merleau-Ponty a la dialéctica sartreana. Pero detrás de estas diferencias en la lectura de Freud y en el tratamiento de la contradicción, la verdadera separación de los dos filósofos se sitúa aquí en su respectiva posición sobre el fracaso o el éxito del deseo.

Si Merleau-Ponty denuncia las lecturas moralizantes que algunos hacían de *El ser y la nada*, no deja de considerar que la concepción sartreana del deseo es la de un deseo *perverso*. No perverso en un sentido moral, sino en el sentido psicoanalítico de la perversión sexual, como la incapacidad para superar tal o cual obstáculo en el camino del deseo. Aquí la trasposición del régimen de la visión en profundidad encuentra su eficacia. El conflicto de las visiones monoculares es superado por la misma búsqueda de la profundidad, y la *resistencia* de la cosa —que detiene mi mirada y me esconde lo que hay detrás de ella— es también el resorte de la búsqueda de lo invisible. El modelo de la percepción no es la visión pura de una presencia total y desnuda, no es esta deflagración del *intuitus* cartesiano donde la cosa se libra instantáneamente en su transparencia. A este fantasma de una visión todopoderosa que reduce lo visible a la total impotencia del ob-jeto, Merleau-Ponty opone una fenomenología de la percepción que generaliza la lógica espacio-temporal del to-

46. México II [163] (12-13).
47. México II [163] (12).

car, donde la cosa percibida no está dada enteramente en una brecha mágica del espacio y del tiempo. En el diálogo inagotable entre el llamamiento de la mirada y el llamamiento de la cosa, cada una es a su vez —o simultáneamente— dominante y sumisa, activa y pasiva, don y recepción. En este baile indefinido la cosa se hace perpetuamente *obstáculo*, pero su inercia es precisamente el *volante* —en el sentido mecánico del término— de la recuperación indefinida de la percepción, recuperación que es el signo de su *éxito*.

Sería lo mismo para el otro, que está en el horizonte del camino del deseo. El deseo no está en el encuentro instantáneo de dos carnes, *deseo sin historia* que se resuelve inevitablemente en fusión o en separación, versiones secretamente equivalentes de un mismo fracaso del unirse al otro como persona. De un mismo no-deseo donde Merleau-Ponty termina por situar patas arriba a Sartre y sus críticos católicos como dos variantes de las ilusiones de pureza. «El amor juega como la percepción», escribe en una fórmula fulgurante: la historia del deseo es, ella también, la historia de la reversibilidad incesante entre lo pasivo y lo activo, donde cada visible detiene la mirada en su ser granuloso y en su resistencia propia que al mismo tiempo promete ya lo invisible y reactiva su búsqueda, donde cada percepción es el encuentro con un obstáculo que participa, sin embargo, por su carácter mismo de obstáculo, en instituir la profundidad de la cual se desprende y en la que penetra el deseo. Así, el deseo no puede pasar por estados de perversión sin ser perverso en su esencia. Si tomamos una visión instantánea, como una fotografía que suspenda su movimiento, el deseo enseña un rostro de perversión del que el polimorfismo expresa el inacabamiento mismo; pero va en la esencia más profunda del deseo no detenerse en este estado y en esta etapa, continuar sin fin el camino indefinido de su búsqueda inagotable que le otorga una apertura ontológica. «El Otro existe como las cosas percibidas: inagotable no obstante *dado* como tal». Pero Sartre confunde los obstáculos de la vida del deseo con su fracaso, de tal modo que su análisis se reduce al del deseo fallido.

> Sadismo, masoquismo, tienen sentido únicamente si el otro es tan sagrado como yo [...] la imposibilidad especulativa del *alter ego* [...] es superada prácticamente, exactamente como la cosa está ahí

aunque sea inagotable. [...] El otro existe como las cosas percibidas: el amor opera como la percepción [...]. Retomar los análisis bajo esta perspectiva: deseo: no solamente transforma al otro en cosa, sino a mí mismo; y en esta pasividad del uno y del otro, eco que sólo es posible por comunicación y reciprocidad. El deseo descrito es en todo momento perverso, centrado en sí.[48]

Hay la cosa percibida a pesar de que el objeto sea inagotable, y dada [*sic*] como tal. Asimismo hay el amor, a pesar de que el ser amado sea un conjunto de cualidades, quede abierto más allá, y sea así inasible. [...] Deseo: falso decir que es únicamente voluntad de transformar en cosa. Es también mi propio entumecimiento, mi propia encarnación, mi propia abdicación a la disponibilidad. No es búsqueda de mi poder, sino respuesta de otro, eco, y así es tanto la victoria del otro como la mía. La descripción dada hace un momento es la de un deseo perverso que se toma a sí mismo como objetivo y que, bajo un ángulo puramente sexual, es así un deseo frustrado.[49]

Estos extractos constituyen la base de la conferencia que bascula así en su fase positiva. Merleau-Ponty concluye su desarrollo sobre el deseo inaugurando las célebres fórmulas del «pasaje de yo en el otro y [del] otro en mí».[50] Este «pasaje» tiene claramente una dimensión erótica, implica un cuerpo a cuerpo antes de designar una comunicación verbal. Para emplear un término todavía anacrónico en la pluma de Merleau-Ponty, la intersubjetividad aquí restablecida es primero «intercorporeidad» e intercorporeidad explícitamente libidinal. Ésta no indica para nada una reducción de la relación yo-otro a dimensiones instintivas o a mecanismos fisiológicos: Merleau-Ponty retoma la diferencia subrayada por Freud entre pulsión (*Trieb*) e instinto (*Instinkt*), al mismo tiempo que va más lejos, reiterando su posición invariable sobre la sexualidad como dimensión integral con alcance ontológico.

b) *De la caricia al «poner contra»: carne y superposición en Sartre y Merleau-Ponty*

La diferencia entre los dos filósofos es particularmente legible en el tema de la *caricia*. La conferencia de México trata de

48. México I [142] (II5)-[143] (II5).
49. México II [163] (13).
50. México I [143] (II5). *Cfr*. también México II [163] (13).

restituir el tratamiento que le hace Sartre, pero lo deforma enseguida desde la fase «sartreana» de su propósito. Merleau-Ponty evidentemente no ha llevado consigo *L'Être et le Néant*,[51] y escribe de memoria; encuentra sin dificultad la terminología, ciertas perífrasis, pero deja introducir algunas diferencias significativas —la traducción ya es traición.

> El deseo. No como mecanismo fisiológico, sino como acción total, la caricia = entumecer al otro, hacerlo entrar en su cuerpo, hacerlo carne.[52]

> El deseo no es solamente explicable fisiológicamente. Tiene una significación metafísica en cuanto deseo humano: la caricia consiste en entumecer al otro, en hacerlo entrar en su cuerpo.[53]

El deseo se expresa por la caricia,[54] que hace volver al otro en su cuerpo. La caricia envuelve al otro en sí mismo, explota sus propias implicaciones, le acolcha en su interioridad carnal. Desde esta primera etapa del desarrollo, Merleau-Ponty realiza una clasificación significativa de los análisis de *El ser y la nada*. La primera versión del manuscrito, antes de las tachaduras, adopta incluso una fórmula elíptica que hace la economía de la *caricia* para asignar directamente al *deseo* el poder de «hacer carne» al otro. Merleau-Ponty escribe efectivamente «el deseo =» en lugar de «la caricia =», y lo corregirá únicamente después, entre dos líneas y no en el cuerpo del texto. Su primer movimiento de escritura deriva ya hacia el acercamiento personal a un deseo performativo, en las antípodas de la conclusión sartreana según la cual «el propio deseo está condenado al fracaso».[55] La primera de estas dos versiones presenta también una idea poco compatible con los análisis de Sartre, y ausente en los textos previos de Merleau-Ponty sobre el deseo y la sexualidad. El deseo ya no queda descrito por la *generalidad* de su *objeto* (no deseamos solamente un cuerpo, deseamos un ser) o la de su *significación* (el deseo tiene una significación metafísica), sino en cuanto tal: como

51. Los manuscritos de las conferencias de México no presentan ninguna referencia precisa a esta obra.
52. México I [142] (II4).
53. México II [162] (12).
54. *Cfr*. SN, p. 414; EN, p. 440.
55. SN, p. 420; EN, p. 447.

acción y acción *total*. Encontramos aquí la inflexión ya observada por el tema de la libertad; aunque *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* insistían sobre el modo, más bien especulativo, de la *generalidad* («integración», «estructura», o «significación», palabras claves de *La estructura*, generalidad perceptiva de la *Fenomenología*, o bien generalización de lo sexual), los escritos de 1945-1949 describen las modalidades de la *acción* (violencia, conflicto, superposición, etc.), en la dirección naciente de una filosofía de la expresión, y antes incluso de tematizarla como tal.

¿En qué, para Sartre, contribuye la caricia a «hacer carne» al otro? Releemos el pasaje de *L'Être et le Néant* más cercano a las notas de Merleau-Ponty: «La caricia no es simple roce: es *modelado*. Al acariciar al otro, hago nacer su carne por mi caricia, bajo mis dedos. La caricia es el conjunto de las ceremonias que *encarnan* al Otro».[56]

La proximidad de estas líneas con el manuscrito de México es ambigua. Sartre busca describir el juego del deseo como una «doble encarnación».[57] La caricia conduce al otro a *sentirse* carne, a realizarse como carne y entender que es carne, a hacer*se* carne: encarnación del otro *por el otro*, encarnación de la cual mi caricia es un accesorio catalizador, que me devuelve a mí mismo a mi propia encarnación o que procede de ella, pero sin verdaderamente romper el aislamiento de nuestras dos encarnaciones.[58] La encarnación del otro le pertenece a él mismo: no es, como tal, identificable con el proceso que consiste en «hacerlo entrar en su cuerpo». Esta expresión, de la cual la conferencia de Merleau-Ponty hace una lectura demasiado literal, implica por otra parte una estructuración en profundidad ausente en la carne sartreana. Merleau-Ponty reconoce en la opacidad y profundidad de la carne una dimensión característica de ella misma, el resorte de nuestra respuesta a la profundi-

56. SN, p.414; EN, p. 440.

57. SN, p. 415; EN, p. 441.

58. «En el deseo y en la caricia que lo expresa, me encarno para realizar la encarnación ajena; y la caricia, al *realizar* la encarnación del Otro, me descubre mi propia encarnación» (SN, p. 415; EN, p. 441) ; «Me hago carne para inducir al Otro a realizar *para-sí* y *para mí* su propia carne, y sus caricias hacen nacer para mí mi carne en tanto que es para otro *carne que lo hace nacer a la carne*: le hago gustar mi carne por la suya para obligarle a sentirse carne» (*ibíd.*).

dad del mundo y del otro, en el trabajo silencioso del deseo donde inicia la paradoja de la expresión —«constituirse el fuera de su dentro y el "dentro" de su fuera».[59] Pero la carne sartreana, por construcción, es sin profundidad, sin interior: mi mirada objetivante la erige en la impenetrabilidad de una extensión acariciada. En cuanto al «hundimiento», o bien al «abotargamiento» por los cuales Sartre y De Beauvoir[60] describen el destino del deseo,[61] designan una dinámica muy distinta que el ajuste entre sí de dos profundidades. Al contrario, evocan un movimiento en sentido único, el naufragio irreversible en un lodo que toma y retiene, que arrastra y mantiene en su estado de inacción y de impotencia. Estas descripciones postulan su propia conclusión, el fracaso ineluctable del deseo.

Si la restitución de Merleau-Ponty es ambigua e incompleta, no es únicamente por deformación profesional. Las páginas de *El ser y la nada* sobre el deseo y la carne presentan algunas incoherencias entre su terminología inicial y la conclusión de sus análisis. Merleau-Ponty se introduce en esta distancia. Retiene ciertas fórmulas que Sartre no solamente no respeta, sino que invalida en su sentido primario: aísla las premisas abandonadas para extraer otro pensamiento y volverlo finalmente contra éste. La metáfora del «modelado» de la caricia es en este caso ejemplar. Sartre indica solamente con esta imagen que el «contacto de dos epidermis» no agota el sentido de la caricia:[62] ésta adquiere otra dimensión que el mero fenómeno *físico* del contacto, porque lleva al otro a realizar su propia carne. Pero el sentido sartreano de carne no respeta el sentido positivo de la modelación. En sentido estricto, solamente la *mano* modela, modelando y esculpiendo, penetrando la materia. Ahora bien, el deseo en Sartre no *hace* la carne del otro pero contribuye a que *se* haga. Tampoco la penetra, porque su objetivo es la plenitud de las carnes no una *en* la otra sino más bien *una contra la otra*. Impenetrable, la carne sartreana es también impalpable: no sabríamos *modelarla* ni entrar *en* ella.

59. VI, 179; VI4, p. 189.

60. «Il y a en moi je ne sais quel peut-être monstrueux désir, depuis toujours présent, de bruit, de lutte, de sauvagerie, et d'enlisement surtout...» (Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, *op. cit*., p. 430).

61. *Cfr*. Sartre, SN, pp. 416-421; EN, pp. 442 y 447.

62. SN, p. 414; EN, p. 440.

¿En cuál definición de la carne desembocan efectivamente las descripciones de *El ser y la nada*? «La carne es la contingencia pura de la presencia»,[63] «contingencia absoluta»,[64] es «la facticidad pura, la pura carne».[65] Estas fórmulas técnicas desarrollan a sabiendas una significación erotizada de la «carne», usual en la lengua francesa, antes de toda elaboración filosófica: la carne que persigue el deseo es fundamentalmente el cuerpo *desnudado*. Pero este desnudamiento se vuelve radical en Sartre: la «*pura* carne» es el residuo de un proceso del cual conocemos las primicias (quitar el maquillaje, desnudar al cuerpo de su ropa, yacer en una pasividad disponible) pero que *El ser y la nada* lleva hasta el final, en una operación intelectual de *paso al límite*. El deseo buscaría no solamente desnudar al cuerpo de su ropa, sino también de sus movimientos, y perseguiría esta empresa de purificación hasta quitarle la mínima de sus potencialidades vitales, con la esperanza de llegar a una supuesta *pura presencia*. Así, precisa consecuentemente Sartre, «nada está menos "en carne" que una bailarina, aunque esté desnuda. El deseo es una tentativa de desnudar el cuerpo de sus movimientos como de su ropa y de hacerlo existir como pura carne».[66] Este «puro "ser-ahí"» de la carne,[67] contingencia absoluta, es al mismo tiempo *pura pasividad*: una vez desnudado el cuerpo de toda acción y de toda potencia, queda solamente una carne extensa, como reducida a la *extensión* misma —no sin analogía con la extensión cartesiana. Sartre le da sin duda la mejor definición designándola como «*trama de inercia*».

> Por carne no entendemos una *parte* del cuerpo, como la dermis, el tejido conjuntivo o, precisamente, la epidermis; no se trata tampoco forzosamente del cuerpo «en reposo» o adormecido, aunque a menudo así se revele mejor su carne. La caricia revela la carne desvistiendo al cuerpo de su acción, escindiéndolo de las posibilidades que lo rodean: está hecha para descubrir bajo el acto la trama de inercia —es decir, el puro «ser-ahí»— que lo sostiene [...] esa mano es *primeramente* una extensión de carne y de huesos que puede ser asida.[68]

63. SN, p. 370; EN, 413. Encontramos esta fórmula en SN p. 413; EN, p. 393.
64. SN, p. 370; EN, p. 393.
65. SN, p. 374; EN, p. 397.
66. SN, p. 414; EN, p. 440.
67. SN, pp. 414, 418; EN, pp. 440, 444.
68. SN, p. 414; EN, p. 440.

Estamos lejos, pues, de la caracterización que la conferencia de México da del deseo y de la caricia como «acción total», salvo que se entienda a ésta como el poder de suprimir cualquier acción: una actividad generadora de pura pasividad, un acto que mata no solamente el acto sino también la potencia misma —en las antípodas de lo pasivo-activo merleaupontiano. Sartre quisiera olvidar que esta misma mano, que sería «*en primer lugar*» una extensión capaz de ser tomada, es también —es en primer lugar— una mano que puede tomar a su vez, que es el lugar por excelencia de una reversibilidad de pasividad y actividad. Paradójicamente, *El ser y la nada* termina por robarle a la mano incluso el poder de la caricia. La carne sartreana sólo encuentra todo su sentido si es «*pura* carne» y «*pura* pasividad». Esto lleva a Sartre, contrariamente a lo que pretende («no entendemos una *parte* del cuerpo»), a privilegiar ciertas zonas corporales, y a evacuar finalmente a la mano, demasiado sutil o ágil para ser ejemplar de lo que es carne:

> No es un azar que el deseo, aun apuntando al cuerpo íntegro, lo alcance sobre todo a través de las masas de carne menos diferenciadas, más groseramente inervadas, menos capaces de movimiento espontáneo: a través de los senos, las nalgas, los muslos, el vientre, que son como la imagen de la facticidad pura. Por eso, también, la verdadera caricia es el contacto de dos cuerpos en sus partes más carnales, el contacto de los vientres y los pechos: la mano que acaricia está, pese a todo, desligada, demasiado próxima a un utensilio perfeccionado. Pero la dilatación de las carnes la una contra la otra y la una por la otra es el verdadero objetivo del deseo.[69]

Si la carne está desprovista de todo movimiento, yo sólo puedo alcanzar su inercia con la mía, y mi caricia será un simple «poner contra», en las antípodas de la *modelación*. Así, más avanza el análisis de Sartre, más se aleja de las fórmulas que lo inauguraban. Apartando la mano, «la verdadera caricia» no es modelación, ni tampoco afloramiento, sino simple contacto, donde es difícil reconocer todavía un *tacto*. Demasiado empobrecida, la caricia sufre por contragolpe el mismo destino que ella le impone a la carne: está privada en sí misma de todo movimiento, hasta ser sólo esta sensación difusa del contacto de unas nalgas

69. SN, p. 420; EN, pp. 446-447.

inmóviles sobre el sofá. Hasta ser puramente y simplemente denegada como tal: no queda de la *caricia* más que un contacto o una mirada incapaces de transformarse en verdadera palpación, prisioneros de la impotencia del deseo. «Acariciar con los ojos y desear son una y la misma cosa»,[70] reconoce por otra parte *El ser y la nada*: esta anexión del tacto a una visión manca termina por quitar cualquier consistencia a la metáfora de la *modelación*.

Sartre ha dicho bien que el sentido de la caricia es hacer nacer mediante el placer el cuerpo del otro a otro y a mí mismo como pasividad tocada por una pasividad —mi cuerpo se hace carne «para tocarlo con su propia pasividad»—,[71] una pasividad no sabría *tocar* lo que sea. Es inconcebible amputar el tacto del movimiento: un cuerpo inmóvil *puesto* simplemente *contra* un objeto, en ausencia de todo estímulo sensorial, da únicamente cuenta de lo caliente y lo frío, y priva al tacto de lo esencial de sus virtualidades —la percepción del relieve, de la profundidad, de la penetrabilidad de la materia. El lazo entre visión y movimiento, aunque es más sutil (ajuste del cristalino, parpadeo y movimiento ocular, coordinación de los dos ojos, activación de las neuronas espejo y de esquemas estimuladores de acción motriz, etc.), no es menos indisoluble. Las concepciones sartreanas del tacto y de la mirada, siguiendo en esto una línea totalmente cartesiana, hacen dramáticamente abstracción de esos lazos.

Esto es lo que Merleau-Ponty reprocha a Sartre desde México, mucho antes de los famosos análisis del segundo capítulo de *Lo visible y lo invisible*. Y son precisamente estos lazos lo que su propia concepción de la carne querrá restituir a su justo lugar arquitectónico, confiando la expresión a la figura de la superposición: «aprendiendo a captar, en la visión misma, una suerte de palpación de las cosas».[72] Para Merleau-Ponty, desvestir el cuerpo de sus movimientos viene a romper «esta extraordinaria superposición» entre percepción y movimiento, esta irreductible *Verschränkung* descrita por Viktor von Weizsäcker.[73] La carne, fundamentalmente motriz y expansiva, multiplica las prolonga-

70. SN, p. 414; EN, p. 440.
71. SN, pp. 414-415; EN, pp. 440-441.
72. VI, 110 (la traducción es totalmente errónea); VI2, p. 115.
73. *Cfr*. OE, pp. 16-17. *Cfr*. Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig, Georg Thieme, 1943.

ciones de sí misma, según una dinámica radiante de la que el filósofo encuentra justamente la fórmula ejemplar en la configuración sensorio-motriz de la *mano*, esta carne «estrellada»[74] que él querrá rehabilitar como tal, en contra de Sartre.[75]

Despojada de toda expresividad, la carne sartreana está voluntariamente y desesperadamente *contenida*, contenida en segundo plano: detrás de la ropa y del maquillaje, detrás del movimiento, detrás de todas las posibilidades del cuerpo, la carne es esta trama de inercia que se esconde bajo la indefinida sucesión de las máscaras.[76] Totalmente pasiva es también totalmente impasible. Por su misma construcción, no sabría así responder nada a las llamadas de mi deseo, no puedo poner contra ella más que mi propia inercia: dos carnes inanimadas, desprovistas de dos estructuras que serán esenciales en la carne merleaupontiana (la reversibilidad pasiva-activa del sintiente-sentido, la superposición de la percepción y del movimiento). Dos carnes que se saborean la una a la otra sin jamás asimilarse, que se ponen una contra otra sin jamás superponerse una sobre otra; dos carnes para siempre separadas —porque ni se *tocan*.

> No se trata tanto de *tomar* una parte del cuerpo del otro sino más bien de *llevar* el cuerpo propio contra el cuerpo del otro; no tanto de apretar o tocar, en sentido activo, como de *poner contra*. Parece que yo *llevo* mi propio brazo como un objeto inanimado y lo *pongo* contra el seno de la mujer deseada; que mis dedos, a los que *paseo* sobre su brazo, sean inertes en el extremo de la mano.[77]

Aun transponiendo ciertas propiedades formales del *Leib* husserliano, la noción de *carne* que invade estas páginas de Sartre

74. *Cfr*. EM2 [178](IV) y [190], 1959.

75. «Ya sabemos que las manos no bastan para tocar, pero decidir por este único motivo que nuestras manos no tocan, y relegarlas al mundo de los objetos y los instrumentos, sería aceptar la bifurcación de sujeto y objeto, renunciar de antemano a entender lo sensible y a valernos de sus luces. Creemos, por el contrario, que hay que cogerle la palabra para empezar». VI, 171; VI4, p. 180, noviembre de 1960.

76. «La carne es la contingencia pura de la presencia. Está de ordinario enmascarada por la ropa, los afeites, el corte de cabello o de la barba, la expresión, etc. Pero, en el curso de un largo trato con una persona, llega siempre un instante en que todas esas máscaras se deshacen...» (SN, p. 370).

77. SN, p. 415; EN, p. 441.

sobre el deseo —no menos de 31 ocurrencias en tres páginas—[78] prolonga la que frecuentaba ya, en 1938, *La náusea*: carne «sosa»,[79] «abotargada»,[80] «sudorosa»,[81] carne «roída»,[82] «hormigueante»,[83] «torturada»,[84] carne «inerte»,[85] «muerta».[86] Incluso si la carne del deseo ya no está en descomposición, «trozo de carne podrida»,[87] aunque firme e impenetrable, ella está inerte. Su único equivalente físico posible es todavía la envoltura carnal de un cuerpo que acaba de morir: como la carne «vagamente obscena»[88] de *La náusea*, la «pura carne» es cadavérica, o no es. Sartre entiende por otra parte en ciertos pasajes que esta carne no implicada es inaccesible como tal: «es imposible percibir el cuerpo del Prójimo como carne pura [...]. El cuerpo del Prójimo es originariamente cuerpo en situación».[89] Lo que no le impide escribir que:

> Siempre llega un momento [...] cuando me encuentro en presencia de la contingencia pura de la presencia: en este caso, sobre un rostro o sobre los otros miembros de un cuerpo, tengo la intuición pura de la carne. Esta intuición no es solamente conocimiento; es aprensión afectiva de una contingencia absoluta, y esta aprensión es un tipo particular de náusea.[90]

Aprensión y náusea: tal asociación es por lo menos inhabitual, y conjuga dos dinámicas incompatibles. Esta «intuición pura» aparenta un tipo de conocimiento por rechazo —rechazo del que la «náusea» proporciona una notable metáfora. De la fabricación al poner-contra, y, todavía más, de la caricia a la náusea, la escritura de Sartre termina por expresar lo que en sus formulaciones de inicio era la denegación. Termina por vomitar

78. *Cfr*. SN, pp. 413-415; EN, pp. 439-441.
79. *La náusea*, México, Diana, 1949, pp. 37-38, 136-137. *La Nausée*, París, Gallimard, 1938, pp. 33, 130.
80. *Ibíd*., pp. 124-125, 208-209; *ibíd*., pp. 118, 200.
81. *Ibíd*., pp. 140-141; *ibíd*., p. 133.
82. *Ibíd*., pp. 171-172; *ibíd*., p. 164.
83. *Ibíd*., pp. 140-141; *ibíd*., p. 133.
84. *Ibíd*., pp. 208-209; *ibíd*., p. 200.
85. *Ibíd*., pp. 214-215; *ibíd*., p. 207.
86. *Ibíd*., p. 107; *ibíd*., p. 101.
87. *Ibíd*., pp. 208-209; *ibíd*., p. 200.
88. *Ibíd*., pp. 124-125; *ibíd*., p. 118.
89. SN, p. 414; EN, p. 439.
90. SN, p. 370; EN, p. 393.

lo reprimido y resolverse en su invariable e inexorable conclusión: el rechazo de toda superposición. Hasta asociar este rechazo a la esencia misma del deseo, hasta dar a entender que está en la lógica del deseo no superponerse.

Desde la superposición de las libertades hasta la superposición del amor, Merleau-Ponty dibuja una lógica muy distinta en su oposición consciente al rechazo de superponerse y a la ilusión de no superponerse que motivarían secretamente la primera filosofía de Sartre. Una oposición que, maliciosamente, también vuelve en su contra ciertos préstamos de Simone de Beauvoir. Como le reconocerá a Georges Charbonnier en las entrevistas de 1959, Merleau-Ponty ha interpretado, de entrada, el pensamiento de Sartre como profundamente extraño y resistente a la idea de *lazo*.[91] Trabajará esta intuición, en su incompatibilidad innata con su propia filosofía, hasta en sus implicaciones ontológicas. La analítica del Ser y de la Nada, afirmará *Lo visible y lo invisible*, es la del «vidente que olvida que tiene un cuerpo»,[92] la de una visión pura que rechaza el comercio ontológico de la car-

91. *Cfr*. La quinta conversación radiofónica con G. Charbonnier, emitida por primera vez el 19 de junio de 1959 (transcribimos literalmente las palabras de Merleau-Ponty, a pesar de las dificultades del estilo oral): «Recuerdo muy bien que mucho antes de *Les Temps Modernes*, en el periodo de la guerra, tuvimos [Sartre y yo] una conversación un día con un joven [...]. Y recuerdo muy bien que yo había dicho a este joven, porque era lo que pensaba: lo que me interesa en filosofía, es el condicionamiento del espíritu, es la relación del espíritu con el resto —con el cuerpo, con la sociedad, con el todo social—, y no... jamás he concebido el espíritu como siendo, si quiere, el negativo, mientras que el cuerpo, la sociedad, el mundo, sería lo positivo. Es siempre la relación del ser y de la nada, o de la mezcla del ser y de la nada, lo que me interesó. Y recuerdo que saliendo de esta reunión, cuando nos habíamos quedado solos, Sartre me dijo: Pero has hecho concesiones a este marxista hablando como lo has hecho. Le respondí: No, no, no hice concesiones, es realmente lo que me interesa. Es decir, que Sartre me veía más de acuerdo con él de lo que lo estaba desde ese momento. Su filosofía era entonces, y ahí se quedó en buena medida después, muy solidaria de la posición cartesiana del *Cogito*: evidentemente, el espíritu puede únicamente cumplirse en el mundo, la libertad puede cumplirse únicamente en el compromiso, pero si se puede decir así, si lo podemos pensar en sí mismo, *el espíritu*; si la podemos pensar en sí misma, *la libertad*, son por así decirlo *de frente* al mundo, y no *ligados* al mundo. La idea de relación es una idea que no le gusta».

92. VI, 103; VI2, p. 108.

ne.[93] Merleau-Ponty percibió, de cabo a rabo, una analogía entre Sartre y Descartes, Sartre volviendo a jugar, en la «visión pura» frente a la «pura carne» extendida y trama de inercia, el escenario del puro pensamiento frente a la pura extensión, en una relación proyectiva y nadificadora.

Acompañando la reversión del deseo sartreano, «perverso» y «fallido», al deseo «como acción total», la conferencia de México sobre *El Otro* ocupa un lugar significativo en esta larga elaboración del escenario anti-sartreano de Merleau-Ponty. La figura de la superposición se orienta ya hacia lo «sexual-agresivo» del cual «El hombre y la adversidad» hará una dinámica característica de la carne. Se asocia espontáneamente a un régimen de penetración, el mismo que Sartre declara imposible. Para él, el deseo es incapaz de franquear el obstáculo que crea él mismo: profundamente objetivante, construye un muro que no podrá atravesar, un fetiche de carne. Merleau-Ponty considera, al contrario, el deseo como fundamentalmente penetrante y performativo, la superposición deviene en él la figura transicional que acompaña los objetos a su espesor de ultra-cosas,[94] que hace explotar la coraza del mirón para encontrar la topología de las profundidades del deseo. La carne sartreana, objetivada por la mirada, puesta a prueba del ser-mirado, de la vergüenza-de-sí-enfrente-del-otro, es sobrevolada por una visión nadificante. Merleau-Ponty le opondrá una muy distinta fenomenología, donde «ver ya no es simplemente nadificar»[95] sino *hacer nacer* la visibilidad, donde el deseo *engendra* verdaderamente al otro como carne. Mi deseo hace carne al otro, su deseo me hace carne. La «*doble encarnación*» que se pone en contra de Sartre encontrará

93. «Les enveloppes de la vision étant ôtées, la vision *nue* ou *pure* apparaissant, elle ne peut être que décharnée, pure référence à quelque chose, position d'un être en tout ou rien» (OntoCart, p. 233/ [49], curso del 13 de abril de 1961).

94. Pensamos aquí en las «ultra-cosas» que Wallon opone al estatuto piagetiano del objeto, y que Merleau-Ponty va retomando en su propia crítica de Piaget (curso en la *Sorbonne*) y en la de la ontología cartesiana del objeto (inéditos tardíos).

95. «Entonces yo ya no soy lo negativo puro, ver ya no es simplemente nadificar, entre lo que veo y yo que lo veo ya no hay una relación de contradicción inmediata o frontal, las cosas atraen mi mirada y mi mirada acaricia las cosas, se amolda a sus contornos y relieves, entre mi mirada y las cosas vislumbramos una complicidad» (VI, 103).

su correspondiente y su corrección, en Merleau-Ponty, en el motivo del «co-nacimiento».[96]

Nota técnica

Nuestras referencias a los textos que componen *Sens et non-sens* presentan siempre una doble paginación: la clásica y todavía muy utilizada de la edición Nagel, y la más reciente de la edición Gallimard (paginación bajo la forma Nx/Gy). Asimismo, encontramos sistemáticamente indicada la paginación de nuevos libros *Parcours 1935-1951* y *Parcours deux 1951-1961*: estas ediciones son en adelante las más accesibles, su paginación está dada en primer lugar, seguida de la de la edición original.

Nuestras referencias a los manuscritos depositados en la Bibliothèque Nationale de France precisan entre corchetes la numeración de clasificación establecida por la B.N., seguida, entre paréntesis, de la paginación manuscrita de Merleau-Ponty (cuando existe), todo esto siendo precedido, en su caso, por la paginación de la versión editada. Hemos procedido de manera análoga con las conferencias de México, respetando la clasificación realizada por Kerry H. Whiteside. Restituimos sistemáticamente las referencias completas de los inéditos recientemente transcritos y publicados, sin conformarnos con la paginación de la edición existente —como estas transcripciones son a veces erróneas, es deseable consultar los manuscritos originales.

Lista de las siglas (escrito por Merleau-Ponty)

CDU(RAE): versión del Centro de Documentación Universitaria de la Sorbonne de la primera parte (1950-1951) del curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant* (ver también Sorb(RAE)); recuperado en *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Veridier, 1997.

DESC: notas de lectura y notas de trabajo inéditas sobre y acerca de Descartes. B.N., vol. XXI.

96. «L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, [...] à peindre l'homme comme il est vraiment: non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain» (EM1 [128], otoño de 1958).

EM: *Être et Monde* (inédito, B.N., vol. V I); EM1: esencialmente otoño de 1958, algunos librillos de marzo de 1959; EM2: diversas secuencias de trabajo repartidas en 1959; EM3: esencialmente abril y mayo de 1960, algunas reescrituras en octubre de 1960.

HT: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947; coll. «Idées», n.° 432, 1980 (citamos esta edición).

México I y II: notas de preparación inéditas de las *Conférences de Mexico*, versiones 1 y 2 (inicios de 1949).

Natu3: notas de preparación del curso de 1960 sobre el conceptos de Naturaleza, *Nature et Logos: le corps humain* (enero-mayo de 1960), B.N., vol. XVII, publicados en *La Nature. Notes, cours du Collège de France*, París, Seuil, coll. «Traces Écrites», 1995.

OE: *L'Œil et l'Esprit* (julio-agosto de 1960), París, Gallimard, 1964; coll. «Folio essais», 1985 (citamos esta edición).

OntoCart: notas de preparación del curso en el Collège de France de 1961 sobre *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, B.N., vol. XIX. Transcripción en *Notes de cours 1959-1961*, París, Gallimard, 1996.

PhP : *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

PM: *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969.

RC59: resúmenes de los cursos de 1959, en *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, París, Gallimard, 1968.

S(xxx): *Signes*, París, Gallimard, 1960; S(HoAdv): *L'homme et l'adversité* (septiembre de 1951) ; S(LIVS): *Le langage indirect et les voix du silence* (junio-julio de 1952); S(Mont): *Lecture de Montaigne* (diciembre de 1947).

SC: *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1942 ; coll. «Quadrige», 1990.

SNS(xxx): *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948 (citamos la edición de 1958) ; retomado, París, Gallimard, 1996; SNS(marx): *Autour du marxisme* (agosto de 1945); SNS(querel): *La querelle de l'existentialisme* (noviembre de 1945); SNS(roman): *Le roman et la métaphysique* (marzo-abril de 1945).

Sorb: *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988; Sorb(EVA): *L'enfant vu par l'adulte* (1949-1950); Sorb(RAE): *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1950-1952).

VI1, VI2, VI3, VI4: *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964 (caps. 1 a 4).

MERLEAU-PONTY: FILÓSOFO DE LA ALTERIDAD

Emmanuel Ferreira
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Introducción

Esto es el ensayo de una aproximación al concepto de alteridad en Merleau-Ponty.[1] Hablaremos de «los movimientos de la dialéctica de la alteridad» en la obra filosófica del pensador francés, donde la alteridad[2] es la parte irreductible a la identidad de

1. Según Mario Teodoro Ramírez, el concepto de alteridad ha sido un tema ausente en la tradición filosófica; y cuando aparece es tratado metafísicamente y no de manera concreta, sólo es trabajado en el registro de la intersubjetividad desde Hegel, posteriormente por Husserl, luego por el existencialismo de Heidegger, Sartre, Marcel y Merleau-Ponty y abordado centralmente por Levinas, a partir de lo cual es tematizado por otras disciplinas, corrientes y perspectivas del pensamiento contemporáneo tales como el psicoanálisis, la antropología, la historia, el pensamiento poscolonial. (*Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, «Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro», *Diánoia*, vol. LII, n.º 58, mayo de 2007, p. 144. Publicado también con el título de «Una filosofía de la otredad», en *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2010.)

2. Etimológicamente el término «alteridad» proviene del griego *heterotes* que se traduce al latín como *alteritas* o *alietas*, al inglés como *otherness*, al francés como *altérité*, al alemán como *anderssein* y al italiano como *alterità*. En todos los casos, con sus inevitables variaciones, se define como «(e)l ser otro, el colocarse o constituirse como otro». (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1998 [1961], p. 442.) La alteridad supone la relación entre dos seres distintos y es lo contrario de la identidad, tal como lo otro es lo contrario de lo mismo; es lo que impide que dos seres sean uno solo. (*Cfr.* André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 36.) En términos generales, la alteridad es definida como la condición de ser otro, es lo que hay de irreductible en «algo», ese algo puede ser real, imaginado, pensado, recordado, soñado; también puede ser lo irreductible en un ente, en un ser, en un sujeto, en un objeto, en un yo, o en otro.

algo o de alguien, pero a la vez, es la diferenciación de lo común. Lo que hace posible la diferencia entre las identidades y sus movimientos son los «estilos fenoménicos» que se dibujan en las relaciones esenciales entre alteridades. Éstos acontecen, teóricamente, en dos «registros» esenciales en el pensamiento filosófico de nuestro autor: la intersubjetividad[3] y la interfacticidad,[4] donde ninguno tiene prioridad sino ambos igual importancia. Estos registros son determinados por las «apariciones» o «aspectos existenciales» de la alteridad, a los que podemos denominar «modos de la alteridad». Dichos modos obran por sí mismos, puesto que cada uno es un ejercicio de diferenciación que, en su relación, articulan la alteridad del ser en general, siempre bajo la estructura de la «relación con».

Nos interesa estudiar la alteridad en estado naciente, en su génesis, pero somos conscientes de que la esencialidad de la alteridad nos la van a mostrar las «variaciones» en las que aparece y no la búsqueda de la «alteridad primera». Debemos advertir que la alteridad, en Merleau-Ponty, es la singularidad que se diferencia de la identidad, ya sea general y común o particular e individual. Es lo que no puede reducirse a la identidad, pero que sin embargo es *plural* en tanto que se presenta en diferentes modos o aspectos. Por lo que en lugar de buscar una definición suficiente del concepto que aquí nos ocupa, realizaremos una clasificación que consta de los modos, los registros y los movimientos de la alteridad. Acompañada de una reflexión sobre una de las estructuras esenciales de ésta, o uno de sus *movimientos fundamentales*, en la filosofía de Merleau-Ponty, a saber, la de la dialéctica entre el pensamiento humano y la contingencia del mundo que nos muestra el cónclave para hablar de la alteridad.

3. La intersubjetividad es la sedimentación carnal de las relaciones entre las subjetividades, es la dimensión del mundo de lo vivido, *Lebenswelt*, donde fluyen y refluyen, se entrelazan y conviven las intencionalidades de las subjetividades. (*Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, «Comunicación y verdad», en *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994, pp. 185-217.)

4. Con interfacticidad nos referimos a la estructura fenomenológica correspondiente al registro básico de la intersubjetividad, es decir, a las relaciones que se dan en el interior del propio mundo del afuera de la conciencia pero que está superpuesto y entrelazado con las relaciones entre las subjetividades. (*Cfr.* Luis Álvarez Falcón, «Presentación. Filosofía en México: el sentido de una presencia», *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio de 2010), pp. 1-22; http://www.revistadefilosofia.com)

Es necesaria esta reflexión sobre la alteridad, en términos generales, porque nos permite comprender las estructuras y los sentidos de las relaciones entre humanos y con los otros seres vivientes del mundo en que habitamos, es decir, nos permite comprender nuestra «situación». Particularmente, en la filosofía de Merleau-Ponty encontramos muchos elementos valiosos para llevar a cabo dicha comprensión; y además, es importante porque al comprender los *movimientos de la alteridad* podemos encontrarnos con otro modo de pensar, con un «pensamiento otro», un pensamiento del otro y de lo otro, es decir, con un pensamiento de la alteridad donde el ser-humano y el Ser se compenetran y en el que vemos implícita la *significación de la alteridad* y la *alteridad de la significación*, es decir, una «expresión originaria».[5]

El movimiento esencial de la alteridad

La idea principal que nos acerca al seno de la relación entre el pensamiento humano y la contingencia del mundo es la dialéctica quiasmática en la filosofía de Merleau-Ponty. Hay una dialéctica,[6] no positiva (con síntesis) ni negativa (sin síntesis), sino quiasmática entre identidad y alteridad en el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty[7] como ya lo ha mostrado el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez[8] en su libro *El quiasmo. En-*

5. La expresión originaria es, para Merleau-Ponty, «la operación primera que ante todo constituye los signos en signos, hace que en ellos more lo expresado por la sola elocuencia de su disposición y de su configuración, implanta un nuevo sentido en lo que no tenía, y que por consiguiente, lejos de agotarse en el instante en que tiene lugar, inaugura un orden, funda una institución o una tradición...». (*Cfr.* Merleau-Ponty, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», en *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 80.)

6. La dialéctica para Merleau-Ponty es el movimiento de la carne del mundo y no únicamente un movimiento del entendimiento y la razón desde donde se calculan los elementos del mundo. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.)

7. Identidad y alteridad, ontológicamente hablando, son las dos hojas de la bisagra de la estructura de la misma puerta del Ser. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. José Escudé, Barcelona, Seix-Barral, 1970.)

8. Mario Teodoro Ramírez es uno de los estudiosos latinoamericanos más comprometidos con el conocimiento de la filosofía de Merleau-Ponty, como lo identifica Eduardo Bello en la introducción al *Elogio y posibilidad de la filosofía* de Merleau-Ponty. (*Cfr.* Eduardo Bello, «Introducción: elogio y posibilidad de la

sayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, donde realiza un estudio profundo del pensamiento del filósofo francés, a partir del concepto mencionado en el título, revisando las estructuras esenciales de su pensamiento en sus diferentes matices y dimensiones, tales como la relación alma-cuerpo, experiencia-razón, materia-espíritu, sujeto-objeto, espacio-tiempo, historia-sentido, pensamiento-lenguaje, estructura-praxis, sociedad-individuo, situación-libertad, etc.; en el que ejercita paralelamente una reflexión acerca del sentido de la filosofía y su relación con la vida humana, es decir, una reflexión de la «expresión» y la «creación» filosófica en su sentido práctico y vital, en la que vemos claramente un ejercicio de la *significación de la alteridad.*

Ramírez tiene la certeza de que con la filosofía del quiasmo de Merleau-Ponty obtenemos una filosofía distinta a la de la modernidad que tiene las características de ser sintética, sistemática, universal, formal, de la completud —además egocéntrica y etnocéntrica como lo ha afirmado en otras obras como *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*—;[9] es decir, encontramos una filosofía que no busca ideales y perfección, que no *explica* qué es el mundo sino que *muestra* «movimientos del mundo mismo» —aserción con lo que estamos de acuerdo y por ello nos interesa aquí, más que explicar qué es la alteridad, mostrar sus *movimientos*. Sostiene Ramírez:

> Otra figura del pensamiento, otra función y posición del pensar es la que se desprende de una filosofía del quiasmo. Una figura que ya no es la disposición y puesta en escena de los principios de dominación e identidad, que ya no gira en torno al cálculo y el orden, que se reasume como acción y movimiento, como sublimación de la corporalidad viviente, como dimensión de la vida.

filosofía», en *Elogio y posibilidad de la filosofía,* Madrid, Editorial de la Universidad de Almería, 2009.) Sobre Merleau-Ponty, Ramírez ha escrito: *Retorno a lo sensible. Filosofía y estética,* Morelia, FONAPAS/UMNSH, 1980; *El quiasmo, op. cit.*; *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana,* Toluca, UAEM, 1996; *Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008),* Morelia, Jitanjáfora, 2008. Sobre otras temáticas: *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI, 2003; *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán, 2005; *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro, op. cit.*, entre otros.

9. *Op. cit.*

> Se trata de un pensamiento que recobra su propia carnalidad, su propia materialidad, su vida y sensibilidad, su deseo.[10]

Con esto vemos a todas luces que la filosofía de Merleau-Ponty, más que una filosofía de la identidad, es una filosofía de la alteridad que, sin embargo, no se queda en ese extremo, sino que tiende a un «movimiento dialéctico». Específicamente, en cuanto a la dialéctica de Merleau-Ponty, sostiene Ramírez:

> La dialéctica de Merleau-Ponty es una dialéctica sin «síntesis», sin tercer término. Él cree que la postulación doctrinal de una resolución de los opuestos, de una superación de la dualidad, es un error. Pero, a la vez, se niega a aceptar que la única consecuencia de una dialéctica sin síntesis sea el escepticismo, la mistificación ahora de la pura «negatividad», del puro enfrentamiento entre la conciencia y el mundo. Lo que queda más bien es un pensamiento de la *mediación continua*, de la reversibilidad permanente.[11]

A partir de esto, podemos ver que en todo caso, si hay un tercer término, no sería una síntesis en sentido hegeliano,[12] ni una dialéctica negativa en el sentido que Adorno lo propone,[13] sino un elemento en el que se entrelazan los dos polos opuestos sin diluir su alteridad y diferencia, es decir, ninguno se diluye en el otro abandonando su singularidad, aunque sí se alteran cada uno.

> El quiasmo —sostiene Ramírez— no es un dualismo puro ni un monismo puro, es un monismo dualista (un ser que se diferencia) y un dualismo monista (una diferencia solidaria), y es, sobre todo, el doble movimiento, la doble inversión, la repetición. No hay uno solo, ni dos en el sentido de la cantidad (uno y otro), ni tres como reunificación trascendente: lo que hay es lo que está "entre", lo que va y viene y vuelve a ir y retorna... El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruza-

10. *Íd.*, *El quiasmo*, *op. cit.*, p. 250.
11. *Ibíd.*, p. 22.
12. *Cfr.* Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, colab. Ricardo Guerra, México, FCE, 2007.
13. *Cfr.* Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992.

miento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia...[14]

Lo que muestra Ramírez en el estudio mencionado nos permite pensar en la relación fundamental entre el pensamiento y la contingencia del mundo en la filosofía de Merleau-Ponty. Y nos lleva a preguntarnos: ¿cómo la racionalidad humana y el azar del mundo se compenetran?, lo que nos hace preguntar a la vez: ¿cómo hablar de dicho azar que lleva en sí el sentido y sinsentido del mundo mismo?, es decir, ¿cómo hablar de la «significación originaria»[15] de la alteridad?, ¿cómo hacer para no detener el «movimiento espontáneo» de la alteridad cuando hablamos de ella, cuando la articulamos, por ejemplo en un escrito filosófico?, ¿cómo lograr dar sólo la impresión de un «orden naciente» de la alteridad y no solamente su carácter formal?, ¿será que en la dialéctica fundamental entre el pensamiento y la contingencia del mundo se puede mostrar una significación originaria de la alteridad?

Para reflexionar sobre dicha idea primeramente mostraremos los registros espaciales de la alteridad, enseguida los modos de ésta y posteriormente veremos los movimientos de su dialéctica. Finalmente, concluiremos dando una respuesta al sentido de las anteriores cuestiones.

Los dos niveles de la alteridad

Primeramente es menester reconocer el lugar donde aparece la alteridad. La alteridad acontece o tiene su espacialidad bá-

14. Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, *op. cit.*, p. 47.

15. La significación originaria es aquella que se sobrepasa a sí misma hacia lo que significa. Es aquella significación que es posible por el poder de la lengua y la expresión, que no se limita a un poder que brota de la cadena de significantes del lenguaje y lo expresivo encerrado en ella, sino que remite al poder que enlaza las palabras con las cosas y que hace alcanzar el sentido que se dibuja entre la relación de las cosas mismas y nuestra percepción a través de los mismos signos, sin salirse del lenguaje, pero dando la impresión de sobrepasarlos hasta el punto de sentir que podemos prescindir de ellos porque hemos alcanzado el movimiento de las cosas mismas y de los otros seres vivientes. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, p. 95.)

sicamente en dos registros teóricos en el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty:

1) El de las relaciones del ser humano con el Ser (otredad ontológica, que más que ontología directa como tal, es indirecta, pues, es «inter-facticidad» o «inter-seridad»). Al respecto, el filósofo español Luis Álvarez Falcón hace referencia a este registro en un reciente artículo donde destaca la conferencia que Merleau-Ponty dictó en México en 1949 titulada *Autrui*, el otro, en la que se pone en relieve el carácter de «superposición», *empiétement*, de las relaciones con *el otro* y con *lo otro*:

> En su conferencia de México ya se había vislumbrado la gravedad de este *empiétement* de la *chair*, la *Leiblichkeit* del *Leib* quinestésico; registro primordial de la intersubjetividad concreta, que algunos autores como Marc Richir denominarán «interfacticidad», en el que tiene lugar la presencia desfasada, no coincidente, pero inmediata, del *otro*. Tal «desbordamiento» será la clave en la posible construcción de una comunidad de vida con *el otro*: «*De même dans amour il y a passage de moi en autrui et autrui en moi et constitution d'une situation commune. La séparation existe en tant qu'on meurt seul*» (Maurice Merleau-Ponty, *México I*, *op. cit.;* MSW 143). En una nota de trabajo de febrero de 1959, Merleau-Ponty afirmará que en ese *Ineinander* de los *otros* en *nosotros* y de *nosotros* en *ellos* que define una *Urgemeinschaftung*, hay existenciales, estructuras de orientación que constituyen la armadura de lo invisible, produciendo sedimentaciones, y que tales existenciales son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias, tanto voluntarias como involuntarias. Lo que siente responde a lo sensible. La *chair* es un sensible en el que todo se inscribe, es un pivote sensible o dimensional. Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo.[16]

2) Y el nivel de las relaciones del ser humano con el ser humano mismo (otredad antropológica, que más que antropológica es «interhumana» puesto que va más allá del hombre mismo; ve al hombre desde afuera).[17] Al respecto, Ramírez sostiene que:

16. Luis Álvarez Falcón, *op. cit.*, p. 3.

17. Merleau-Ponty, «El hombre visto desde afuera», en *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Argentina, FCE, 2002. (Ésta es una de sus obras póstumas.)

> La intersubjetividad es la visibilidad anónima que nos habita a todos, nuestra comunidad primigenia de seres carnales y sintientes; por tanto, es primordial y prioritaria respecto al sujeto único y aislado. Al contrario: el sujeto individual y plenamente individualizado es un efecto, un momento o una expresión de esa intersubjetividad primigenia y arqueológica.[18]

Dichos registros se interrelacionan e intermezclan y ambos conforman una red de relaciones «intratempóreas», es decir, existenciales. Hay un *enlace* de índole inherente: «uno en (dentro de) otro». Es lo que Husserl llama *Ineinander* y que Merleau-Ponty recupera en un sentido filosófico de la corporeidad, mas no de la idealidad.[19] A la vez, hay una relación de «usurpación» entre ambos, debido a que cada uno está fuera del otro, es decir, forman una unidad pero no a la manera de totalidad-idéntica, sino como un organismo en el que se injerta uno en el otro, pero sin perder ni sintetizar su alteridad y diferencia.[20] Para Merleau-Ponty las relaciones de interfacticidad son correspondientes y correlativas a las relaciones de intersubjetividad. Esa última idea la podemos ver claramente a lo largo de las obras de Merleau-Ponty, pero concretamente en el ensayo «La novela y la metafísica»,[21] donde afirma: «(l)o que dijo Platón de la *identidad* y la *alteridad* se aplica sin duda a las relaciones del yo y del otro; lo que Descartes dijo de Dios como identidad de la esencia y de la existencia concierne en todo caso a este fondo de subjetividad donde el reconocimiento de Dios y el del pensamiento por sí mismo no se distinguen en absoluto».[22]

En una primera etapa, etapa teorética, que corresponde a *La estructura del comportamiento* y a la *Fenomenología de la percep-*

18. Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, *op. cit.*, p. 190.

19. «La inherencia del sí mismo al mundo o del mundo al sí mismo, del sí mismo al otro y del otro al sí mismo, lo que Husserl llama *Ineinander* ("Uno en (dentro de) otro") está silenciosamente inscrito en la experiencia integral, estos incomposibles están compuestos por ella, y la filosofía se convierte en la tentativa, más allá de la lógica y del vocabulario dados, de describir este universo de vivas paradojas». (Merleau-Ponty, «Resúmenes de los cursos, Collège de France (1958-1959) [Posibilidad de la filosofía]», en *Elogio y posibilidad de la filosofía,* Madrid, Universidad de Almería, 2009, p. 194.)

20. *Cfr.* Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu,* Buenos Aires, Paidós, 1977.

21. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, pp. 57-77.

22. *Ibíd.*, p. 59.

ción, Merleau-Ponty trata el tema de la alteridad; en una, de una manera implícita, y en otra, de una manera explícita, una más de tinte epistemológico, otra más de tipo fenomenológico.

En *La estructura del comportamiento* trata el tema más del lado del registro de la «inter-humanidad» pero siempre en vinculación con el registro de la «inter-seridad». Formalmente trata el tema del *comportamiento* físico-material, psicológico, vital humano y la relación que se da entre los hombres buscando la estructura originaria de las relaciones entre ellos y su relación con la naturaleza y la cultura; trabaja la percepción pero desde el comportamiento considerando, un poco, otras ciencias no fenomenológicas, tales como la psicología Gestalt y el conductismo, aunque ya es, podemos decir, un prolegómeno a la *Fenomenología de la percepción*, porque ahí está implícita la alteridad en tanto que «comportamiento», que es una intencionalidad de la conciencia que se temporaliza, que tiene una aparición fuera de la conciencia, en el mundo, aunque sea una posibilidad interior a ella.

En la *Fenomenología de la percepción* se ocupa en general del tema de la percepción desde una perspectiva propiamente fenomenológica. Pero uno de los temas que aborda con agudeza es el del problema del otro —registro de la «inter-humanidad». Ante el problema de cómo es posible la existencia del otro sujeto si el acto de pensar del yo no constituye la existencia propia del otro, sostiene Merleau-Ponty que el otro es posible gracias a la conciencia perceptiva y la «aperturidad» de la percepción misma. Para Merleau-Ponty por el simple pero maravilloso y enigmático hecho de *existir* ya estamos en situación con el otro.

Modos de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty

Aplicando la estrategia teórica que merleaupontianamente aplica Ramírez al pensamiento de Luis Villoro, podemos, a su vez, distinguir por nuestra parte hasta seis modos de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty: 1) el «cuerpo», 2) «el otro» (el otro sujeto encarnado), el «tú», 3) «el Otro» (el mundo cultural), 4) «lo otro» (la inmanencia), la inter-objetividad o las relaciones entre los entes que dan consistencia a la realidad), 5)«lo Otro» (la trascendencia), y 6) «ser-en-el-mundo» que es la alteridad «base» en tanto que estructura ontológica

donde se realizan todas las anteriores y se diferencia del ser-en-sí.[23]

1) El cuerpo sería, más que el primer elemento de la alteridad en nuestro esquema, el *punto ciego*, el «grado cero» de la relación entre todas las alteridades. Sería también tanto un «otro», en relación con el *ego cogito*, como «lo otro» en el sentido de que está unido carnal y sensiblemente a lo «real-fenoménico», al ser fáctico que se articula en cada instante en el devenir, en el «ser-en-el-mundo» y, a su vez, está intervenido por «el Otro» en tanto que mundo cultural y por «lo Otro», que es aquello que da vida, encanta y fascina, que hace especiales y únicos a las cosas y a los sujetos. Además, el cuerpo es también tanto «el Otro», ya que está entremezclado, con el «ser cultural» —además de estarlo biológicamente con la naturaleza— como «lo Otro» en el sentido de que está entrelazado ontológicamente con el Ser que reúne al todo de existentes, con la carne, la *chair*,[24] que es además de la diferencia entre los existentes, lo que los liga y junta. En este tenor, la carne es el conjunto de relaciones ontológico-simbólicas, el conjunto de relaciones ontológico-naturales y la relación que injerta a unas en las otras. El cuerpo es el lugar donde se anudan las alteridades y desde donde fluyen, deslizan y se interconectan unas con otras.[25]

2) «El otro» es el sujeto encarnado respecto de cada «yo-cuerpo», es el referente vital-encarnado que orienta el sentido de cada «sí mismo». Es un doble errante, una réplica de mí, es carne de mi carne y sin embargo no es yo.[26] Él está conviviendo con cada yo-cuerpo en el mismo mundo, en un mundo compartido. Y no desaparece ni aun cuando la mirada del yo lo aplasta y lo invade, lo usurpa y lo violenta, su subjetividad sigue resguardada en su diferencia, no se desvanece aunque, a la vez, no deja de

23. Esta clasificación está pensada a la luz del estudio sobre el pensamiento filosófico de Luis Villoro realizado por Mario Teodoro Ramírez. (*Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, «Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro», *loc. cit*.)

24. *Cfr*. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit*., pp. 163-192; 328-329.

25. *Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

26. *Cfr*. Merleau-Ponty, «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, *op. cit*., pp. 191-210.

estar expuesto ante el yo, mostrándose en sus expresiones, en sus actos, en su comportamiento; pero no se da completamente al yo, está enmascarado, nunca hay la donación absoluta de éste, pero siempre «sorprende» apareciendo en el campo perceptivo del yo. El otro es una imagen del yo y, a través de él, el yo configura una imagen de sí. Entre el yo y el otro, a pesar de que se distinguen en su diferencia, hay un «parentesco» carnal que permite tener y comprender un ser y un terreno en común que se enlaza, a su vez, con la carne del mundo. Pero también siempre está en pie la posibilidad de imponerse cada uno y llegar o entrar al desacuerdo. El yo y el otro se distinguen únicamente por un ligero pero definitivo desencaje porque éste delinea contundentemente la alteridad del otro y la alteridad del yo.[27]

3) «El Otro» es el «sujeto cultural», el sistema de significaciones que interpela en su propio lenguaje al ser humano. Está constituido por las relaciones entre los sujetos encarnados vivientes, quienes van co-instituyendo significaciones y creando movimientos, fenómenos y objetos culturales, a su vez, en relación indispensable con la naturaleza que corresponde a la esfera de la interfacticidad. Por ende, podemos apreciar, como ya decíamos, una relación entre lo interfáctico y lo intersubjetivo. El mundo cultural es el todo orgánico de objetos naturales impregnados de humanidad, inyectados de historia, labrados por el espíritu encarnado de los hombres. Se forma cuando los comportamientos humanos descienden hasta la naturaleza, cuando se alojan las maneras de ser y de vivir de los seres humanos que se depositan bajo formas significativas en objetos tangibles e intangibles relacionados entre sí, empapados de sentido humano, de significación, marcados por la esencia humana, ellos mismos emiten para nosotros una atmósfera humana pero no dejan de admitir en sí la alteridad de la naturaleza y de la trascendencia que constituye su consistencia.[28]

4) «Lo otro», la inmanencia, es el tejido conformado por la alteridad de cada uno de los seres fácticos (tiempo, duración, espacio, extensión, realidad, presencia) en la relación entre ellos, en respectividad y remisión. Es el conjunto interobjetivo que toma

27. *Cfr.* Merleau-Ponty, «El otro y el mundo humano», en *Fenomenología de la percepción, op. cit.*, pp. 358-376.
28. *Cfr. ibíd.*

su propio curso y mantiene una «malla tensa» de materialidad, es la corporeidad del mundo, el magma viscoso, el fondo inhumano que sostiene a todos los existentes. Son las relaciones de profundidad, espacialidad, temporalidad, la duración del mundo sensible. No es el suelo material formado por partes atómicas yuxtapuestas, sino el «todo» de relaciones que se configura orgánicamente como el escenario material del mundo, pero anudado con la parte trascendental del mundo. Es el horizonte que fundamenta cualquier posibilidad de horizontes, es lo que le asegura a la experiencia humana una unidad anterior a todas las funciones sensoriales y la intencionalidad del ser humano. Es la extensión real que vive independiente de cualquier voluntad y deseo humanos, pero que pervive en cada cuerpo del ser del hombre. Es la extensión del afuera, la exterioridad en la que el cuerpo humano se inserta y, a su vez, la malla tensa que se conecta al cuerpo subjetivo.[29]

5) «Lo Otro», la trascendencia, es la contingencia radical, el movimiento del Ser en el mundo, el sentido de la adversidad del mundo que para la razón humana que se regocija en la certeza del *ego cogito*, es lo sin-sentido, es el espíritu del Ser temporalizado, es la intencionalidad del Ser. Es ese ser que ha sido desde todos los tiempos objeto de estudio de la filosofía, es lo infinito, lo perfecto, lo eterno, es el ser de la metafísica, que para Merleau-Ponty, a pesar del sentido de la serie de atributos mencionada, no es absoluto, sino que está en relación con los hombres, de hecho, ellos son el lado visible de dicha trascendencia;[30] en este sentido, considera que la metafísica no está en un lugar más allá, sino en el hombre mismo, en la situación humana.[31] Es lo distinto de los entes fácticos que, sin embargo, acontece en «el todo de ellos». Es el ser trascendente, que más que trascendencia en sí, es trascendencia impura, es trascendencia carnal, es la «consistencia viscosa» de la esencia de la existencia, del fundamento del todo de existentes. Este modo de la alteridad podría corresponder, más bien, a un registro de «supra-facticidad», en

29. *Cfr*. Merleau-Ponty, «El mundo percibido», en *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, pp. 217-376.

30. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006, pp. 7-43.

31. *Cfr.* Merleau-Ponty, «Lo metafísico en el hombre», en *Signos*, *op. cit.*, pp. 135-155.

tanto que es ser trascendente pero, sin embargo, no alcanza a serlo porque no es una trascendencia absoluta, aislada, sin relación, sino una trascendencia que sólo es y se da en «relación con», es una alteridad que se «aparece» en la inmanencia, aunque por su modo de «aparición» es alteridad respecto de todas las apariciones. Sin embargo, no deja de manifestarse en la apariencia, en lo sensible, es una aparición extraordinaria que une todas las cosas del mundo. Ésta es, a su vez, lo otro del hombre como naturaleza pero no en tanto que materia, ni en tanto que espíritu, sino en tanto que carne (*chair*),[32] entrelazo entre las dos anteriores, además entrelazo entre lo humano y la animalidad, que reúne y a la vez diferencia; es alteridad e identidad en situación de quiasmo.[33]

6) El «ser-en-el-mundo»,[34] que es el «ser-otro».[35] Es la estructura existencial en la que se desarrollan todos los modos anterio-

32. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, loc. cit.*

33. Este modo de alteridad, otros autores lo han tratado de manera significativa desde un enfoque metafísico filosófico-religioso. Es el caso de Luis Villoro como lo muestra Ramírez en su estudio, arriba citado, en el que «la otredad absoluta», lo divino o sagrado, constituye el tercer estadio de la otredad en la obra filosófica de Villoro. Sin embargo, Merleau-Ponty no lo aborda con gran extensión, en ese sentido, en su obra filosófica, sino más bien en un sentido vital-existencialista, con la idea de la intencionalidad del Ser, la contingencia del mundo, etc.; aunque sí lo hace con profundidad en algunos apartados de algunas obras tales como «Fe y buena fe», que está en *Sentido y sinsentido*, y en «Elogio de la filosofía». Ahí nos muestra que la trascendencia es el ser, que en el ámbito religioso se conoce como lo sagrado o lo divino, pero que a diferencia de la religión, la filosofía no profana lo sagrado. En ellas vemos, en acto, la tesis del quiasmo de Ramírez puesto que para Merleau-Ponty hasta en la relación de Dios con el hombre hay un quiasmo, pues no se sabe con certeza si Dios es quien sostiene a los hombres o si es por ellos que Él toma existencia. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, *op. cit.*) Para Merleau-Ponty la filosofía a diferencia de la religión no abandona la ambigüedad de lo divino, ni reduce lo sagrado a un ente. (*Cfr. ibíd.*) Dios es el «mensaje ambiguo de inagotable energía» (*cfr. ibíd.*). En este tenor, Villoro coincide con Merleau-Ponty en su crítica a la religión y en su concepción de lo sagrado, aspecto que sería un interesante tema de estudio.

34. Merleau-Ponty trata con todo rigor este concepto en su segunda obra. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*)

35. Es el concepto de «no-ser» en Platón, que no hace referencia a la nada, ni únicamente a la negación lógica del Ser (el «No-Ser»), sino que hace alusión a un «ser otro» que se desprende, se separa, que se escinde del Ser, diferenciándose del Ser y generando la diferencia misma, todo lo discontinuo,

res. Es, además, donde se desarrollan tanto las relaciones intersubjetivas como interfácticas, así como, obviamente, las subjetivas y las objetivas porque es la estructura esencial, en y por la cual se dan todas las relaciones entre los seres y, por ende, el «escenario existencial». Es el ser impuro, el ser encarnado, lo otro del ser-en-sí. Es la estructura fundamental de «ser». La fundación y los cimientos, el nacimiento del mundo en cada instante. Es el ser en el tiempo, pero hecho carne, es la «malla tensa de lo visible y lo invisible», de lo humano y lo salvaje, del pensamiento y la contingencia, de lo trascendental y lo inmanente, de lo universal y lo particular, de la significación y la alteridad, del verso del hombre y la prosa del mundo.

Ahora bien, los modos de «el otro» y «el Otro» corresponden más notablemente al registro de la intersubjetividad, pero están en relación de superposición con el de la interfacticidad. Los modos «lo otro» y lo «Otro» son correlativos al registro de la interfacticidad pero guardan también el mismo tipo de relación quiasmática que el de la intersubjetividad. En esa relación «el cuerpo» es la alteridad por la que se unen todas las anteriores en un punto particular, que a su vez está enlazado con lo universal, aconteciendo en la estructura del «ser-en-el-mundo». Ésta es la estructura de la «carne del mundo».

Esa relación de entrelazo o ese «ser relacional», sería la «originación» de la existencia y el sentido de los seres vivientes, la génesis del sentido, que a su vez no es posible sin ellos;[36] sería el «tejido plasmático» donde se *expanden* y *dilatan* las corporeida-

incompleto, somático, fáctico, temporal, histórico y circunstancial, la multiplicidad de los entes. (*Cfr*. Platón, *El sofista o del ser*, trad. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 2009.) Platón se refiere a la alteridad (a «lo otro») en términos del no-ser como un «ser-otro» que es diferencia intrínsecamente esencial y nodal respecto del ser, que por supuesto, no es lo contrario del ser (la nada), sino la negación del ser (el no-ser), que es todo aquello que no es el ser, lo otro del ser, la diferencia que es la fuente de poder del acto de diferir, lo que hace que el ser se extienda de manera diferida a la existencia, en y a través de la forma del ser-otro, es la diferencia que engendra y da consistencia a todas las cosas pero no puede encapsularse, ni reducirse, ni agotarse en ninguna de ellas. «Lo que llamamos no-ser, no es, a mi parecer, lo contrario del ser, sino una cosa que es lo otro». (Platón, *El sofista o del ser*, *op. cit*., p. 442.)

36. He ahí la paradoja y el pensamiento filosófico de la ambigüedad en Merleau-Ponty.

des vivientes, las existencias, y el «cuerpo» sería el «punto» donde se *concentra* y contrae, donde se anida el ser mismo. Estos modos de la alteridad son los actores o agentes que en respectividad articulan los movimientos de la alteridad.

Los movimientos de la dialéctica de la alteridad

Para comprender los movimientos de la alteridad, primeramente, recordemos algunos aspectos de la dialéctica de Merleau-Ponty. La dialéctica no es de una estructura racional en su totalidad. Por ello, nuestro autor sostiene que la idea de «la acción recíproca», la idea de la «solidaridad de los contrarios» y de su «superación», la idea de un «desarrollo que se provoca a sí mismo», o del «trans-crecimiento» de una cualidad que instala un nuevo orden, un cambio que hasta entonces era cuantitativo, sólo son aspectos o consecuencias de la dialéctica, no la dialéctica misma o, por lo menos, no una dialéctica en un sentido originario. Merleau-Ponty sostiene que la dialéctica radical es más bien un *prodigio*, una *paradoja*, una *curiosidad*, pero que sin embargo, es pura opacidad del ser si no se aclara en la consideración de las subjetividades. Sostiene, además, que en el interior de esa dialéctica hay lugar para *superaciones*, para *vuelcos*, *giros*, *génesis*, para *comienzos perpetuos*; pues dicha dialéctica también es lo que une y hace converger a los sujetos y a las cosas del mundo, pues es la residencia común entre ellos, es el movimiento de la carne del mundo.[37]

Para Merleau-Ponty la dialéctica no tiene una finalidad o un sentido, ella abre: es la posibilidad de que haya sentidos y finalidades, abre campos de percepción, de ser y estar, hace posible lo visible. «Es un pensamiento que no constituye el todo sino que está situado en el todo».[38] Es un pensamiento de varias entradas y varios centros. No es una idealidad, no es puro pensamiento, sin embargo, puede transformarse en muchas ideas dentro de nuestros pensamientos, imita a los humanos como nosotros imitamos el comportamiento de ella y lo expresamos en nuestros diálogos; *en todo eso consisten los movimientos de la dialéctica.*

37. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica, op. cit.*
38. *Ibíd.*, p. 232.

Es una dialéctica que a todas luces no corresponde a pensamiento de la identidad, sino a uno de la alteridad, que a la vez, se supera a sí mismo en su «movimiento» conviviendo con la identidad, sin que ello implique una síntesis, como decíamos al principio, sino más bien un quiasmo.[39] Siendo así, veamos entonces sus movimientos.

La característica de los movimientos de la alteridad es que son de ida y vuelta, son como el movimiento de un *boomerang,* además de que mantienen un «movimiento dialéctico» donde al menos dos elementos siempre están en relación, y guardan cierta «reciprocidad» y «reversibilidad» entre ellos.

La dialéctica de la alteridad presenta variedad de movimientos pero hay dos fundamentales:

1) un «movimiento de dilatación» donde el yo-cuerpo se expande en el Ser;[40]

2) y un «movimiento de contracción» donde el Ser se concentra en el yo-cuerpo.

Por virtud de ellos, lo universal se cuela (acaricia y penetra) en lo particular y lo particular en lo universal: el Ser se concentra en el cuerpo y los cuerpos se deslizan y se cuelan expandiéndose en el Ser.

Además, dentro de esos movimientos se presentan otros dos:

1) Un movimiento de *boomerang* desde el interior: del interior al exterior con retorno al interior.[41] En el registro de la intersubjetividad: del «yo-cuerpo» al «otro-yo-cuerpo» y de retorno al «yo-cuerpo», que se intercepta con el movimiento del «cuerpo del otro» al «cuerpo del yo», con un retorno al «cuerpo del otro». En el registro de la interfacticidad, hay un movimiento de la conciencia encarnada al «ser-en-el-mundo» y de retorno a la conciencia encarnada, que se encuentra con el movimiento de «ser-en-el-mundo» a la conciencia encarnada y de nuevo hacia el ser-en-el-mundo.

39. *Cfr. ibíd.*

40. Para Merleau-Ponty el cuerpo es para el mundo lo que el corazón para el organismo humano. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, op. cit.*)

41. Pero tanto el ser como el sujeto tienen interior y exterior.

2) Y un movimiento de *boomerang* desde el exterior: del exterior al interior con retorno a lo exterior. En el registro de la «inter-facticidad», es del «ser-en-el-mundo» a la conciencia encarnada y de retorno al «ser-en-el-mundo», que se entrelaza con el movimiento de la conciencia encarnada (registro de la intersubjetividad) al ser-en-el-mundo y de regreso a la conciencia encarnada. Por lo que cada una de las partes siempre están alterándose y reconfigurándose a sí mismas.

Y esencialmente, dentro, en lo más profundo y en la zona de mayor diferenciación de esos movimientos, se da otro que es el que queremos destacar en esta reflexión:

3) Un movimiento en el que se «encuentra» el *pensamiento humano* con la *contingencia del mundo*, en el que hay un impacto recíproco que no produce una síntesis, pero sí una expresión quiasmática en donde surge una *significación originaria*[42] que ya no es ni el puro pensamiento humano ni el puro sentido del mundo, sino una «significación-material» y una «materialidad significativa».

En este último movimiento, podemos distinguir primeramente dos unidades esenciales de la alteridad o dos polos extremos de ésta, en la obra de Merleau-Ponty, que hacen posible el «enlace» entre las diversas *identidades existenciales del mundo*; alteridades que son los agentes que activan el movimiento y que son dos de las expresiones esenciales que entretejen el cuerpo de la «carne del mundo», éstos son: 1) el «yo-cuerpo» (lo otro del «yo-puro») que expresa un pensamiento «silencioso encarnado» en el mundo (que no es del todo alteridad, sino también identidad

42. La significación originaria para Merleau-Ponty no es el lenguaje de las cosas mismas, puesto que el significado puro, la cosa misma, no tiene sentido si no es siendo en el lenguaje. Ésta sólo puede abandonar su opacidad en la acción del lenguaje, o el lenguaje en acción, siendo en el cuerpo; pensar que las significaciones brotan de las cosas es un error. «El significado sin signo alguno, la cosa misma, ese colmo de claridad, y claridad que nosotros podemos tener, no está al comienzo del lenguaje, como una edad de oro, sino al final de su esfuerzo». (Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, p. 97.) Tampoco es la idealidad de la significación como en el caso de Husserl. (*Cfr. íd.*, «Husserl y el problema del lenguaje», en *Signos*, *op. cit.*, pp. 101-116; *vs.* Edmund Husserl, «Investigación I - Investigación IV», en *Investigaciones lógicas*, t. I y II, Madrid, Alianza, 1999.)

en tanto que convive íntimamente con la inteligibilidad abstraída del yo, con la representación del yo); y 2) el «ser-en-el-mundo»[43] que es ser en el tiempo, el devenir, los fenómenos, que expresan contingencia y adversidad. Es ese ser que es un «ser-otro», pero que también no es alteridad pura, porque participa del ser en tanto que «ser-en-sí».[44] En este sentido podríamos decir que la alteridad es la corporeidad del sujeto y del mundo, mientras que la identidad es el «yo pienso» sin cuerpo de la subjetividad y la alteridad absoluta del mundo.

Ésta es la razón por la cual consideramos que el asunto principal, respecto de la alteridad en Merleau-Ponty, es la dialéctica entre *el pensamiento del yo* (la identidad radical), el «pensamiento» abstracto-representacional,[45] y *la contingencia* (la alteridad extrema), lo distinto de la necesidad, lo que difiere del en-sí, la alteridad del *Ser*, la «adversidad»; puesto que son los opuestos más extremos que, sin embargo, conviven íntimamente. Por ello, sostenemos que el *movimiento esencial de la alteridad*, en la filosofía de Merleau-Ponty y en las aventuras de la dialéctica del mundo mismo, es aquel que hace que el *pensamiento* y la *contingencia* se encuentren, se compenetren y originen un sentido auténtico, un sentido que no es puro sentido, sino también sin-

43. Merleau-Ponty retoma este concepto de Heidegger —*cfr.* Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971—, pero el pensador francés le da todavía más corporeidad, es decir, lo muestra por así decirlo en su «carnalidad». (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*)

44. Si hay pensamiento que se recoge en sí, también hay ser que realiza la misma actividad. Para el filósofo francés no hay ser puro y absoluto, sólo ser encarnado y carnalidad del ser.

45. Aunque para Merleau-Ponty no hay identidad pura, sino siempre alterada por lo sensible en tanto que «siendo en el mundo» y formando parte de la extensión, habitando un cuerpo, siendo un cuerpo; sí hay la tendencia del pensamiento a abstraerse y aislarse en el ejercicio del pensar, no en vano gran parte de los sistemas filosóficos de la tradición occidental moderna; eso es lo problemático. Para Merleau-Ponty el pensamiento que supera este problema es el «pensamiento encarnado», ese que surge, no de las representaciones mentales, sino de las relaciones entre las percepciones del quiasmo cuerpo-alma y del quiasmo «ser-humano» y «ser-mundo-exterior», así como del quiasmo de la corporeidad del mundo que es tanto sensible como inteligible, tanto visible como invisible, que comprendemos en el ámbito de la pre-comprensión y la «discursividad» de las voces del silencio, así como del quiasmo de la corporeidad del mundo que es tanto sensible como inteligible, tanto visible como invisible. (*Cfr*: Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, *op. cit.*)

sentido, una *significación* radical y *alterativa*: una significación de la alteridad y una alteridad de la significación.

Significación que surge en el «enlace carnal» con un pensamiento que no se abstrae para concebir ideas perfectas e infinitas y completas, sino que se «dis-trae», se esparce en las cosas percibidas para captar «escenas vivientes»,[46] escenarios del mundo mismo —para mostrar movimientos fenoménicos, más que para explicarlos; para concebir ideas incompletas, parciales, imperfectas, finitas pero que, sin embargo, son incisivas en lo universal y consistentes con la «realidad vivida» del hombre y del mundo—,[47] se dilata para que las cosas lo penetren y se contrae para penetrar en ellas; ése es el *movimiento profundo de la alteridad*,[48] movimiento que expresa «significaciones vivientes» o «vivificaciones significantes».

Este tipo de significación en la filosofía de Merleau-Ponty forma parte del «lenguaje hablante»[49] que expresa nuestro contacto con el mundo.[50] Ahí está el asunto de la conceptualización de la alteridad que podemos notar en Merleau-Ponty, conceptualización que se entrelaza con la intencionalidad del mundo, con los otros y con las cosas del campo de la percepción, ahí está la realidad sensible unida a la inteligible.

46. Emmanuel Ferreira, «La mística en Villoro», *Devenires*, X, 20, 2009, p. 114.

47. Para Merleau-Ponty en el corazón de la subjetividad se esconde y se anida lo universal. (*Cfr*. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*)

48. Esto lo podemos constatar en «El hombre y la adversidad» publicado en *Signos*. (*Cfr.* Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, pp. 283-304.) Pero también en otras obras como *Las aventuras de la dialéctica*, y en sentido estrictamente fenomenológico en la *Fenomenología de la percepción*.

49. *Cfr.* Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, *op. cit.*

50. «Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus "condiciones de posibilidad", sino formular una experiencia del mundo, un contacto *con* el mundo que precede a todo razonamiento *sobre* el mundo. De ahora en adelante lo que haya de metafísico en el hombre ya no puede ser referido a ningún más allá de su ser empírico —a Dios, a la conciencia—; el hombre es metafísica en su mismo ser, en sus amores, en sus odios, en su historia individual o colectiva, y la metafísica ya no es, como decía Descartes, la ocupación de algunas horas al mes; la metafísica está presente, como pensaba Pascal, en el más pequeño de los movimientos del corazón». (Merleau-Ponty, «La novela y la metafísica», en *Sentido y sinsentido*, *op. cit.*, p. 59.) Ahí afirma que por el motivo mencionado, la expresión de lo metafísico está en el plano de la percepción, de lo inmanente, de la existencia, y que es necesaria la «expresión» de la literatura para dar cuenta de esto.

Conclusión

Quizás la respuesta a la pregunta de cómo significar la alteridad sea: dando sólo las perspectivas de la alteridad y no el conjunto sistemático de ésta, con lo cual no detenemos y mortificamos su *movimiento naciente*, «su apareciendo» ante nuestra percepción. Es necesario plasmarla en sus «varios contornos», simplemente, no señalarla en su identidad-unitaria sino mostrarla en una faceta llena de posibilidades, en sus varias perspectivas en tanto que una «realidad inagotable», así no se reducirá ante nuestra percepción y conceptualización, sino que resguardará siempre su carácter irreductible *en sus movimientos*. Es necesario hacer «deformaciones» en las significaciones y las conceptualizaciones, recargarlas de elementos vívidos, de extractos del mundo de lo sensible[51] para que ésta sea reflejada con todo su «espesor». Para que podamos mostrar contemporáneamente la «extensión sensible» y las «formas conceptuales» jugando en un mismo espacio.

Tal vez el camino para contestar las cuestiones: ¿cómo establecer la carga intencional de la conciencia respecto de la carga «extensional» de las cosas «reales» percibidas?, ¿cómo significar a la alteridad sin reducir su esencia?, ¿cómo constituir un saber originario?, es el acto y el proceso de «ver» cómo surge en una *constelación de presentaciones* un sentido inmanente a ellas, es el camino que nos traza la percepción fenomenológica y la ontología indirecta de Merleau-Ponty.

En fin, el concepto, los registros, los modos y los movimientos de alteridad en el pensamiento filosófico de Merleau-Ponty, expuestos aquí, nos permiten ver que en su filosofía hay una valoración de los otros, del mundo y del ser en general (de la alteridad) pero también de lo idéntico, en donde la identidad fundamental es el pensamiento del yo, sin lo cual no podrían reconocerse las diferentes alteridades. Por lo tanto, vemos que en Merleau-Ponty no hay, al fin, una primacía de la alteridad sobre la identidad, ni de la identidad sobre la alteridad, sino que

51. «Deformaciones coherentes» es como llama Merleau-Ponty a esos artilugios en el lenguaje para hablar de «las voces del silencio» en *Signos*, que tienen relación con la célebres «deformaciones» a las que recurre Cézanne en su pintura como destaca en «La duda de Cézanne», en *Sentido y sinsentido*.

hay una «inter-conexión» entre ambas; y ésa es la dialéctica fundamental en su pensamiento filosófico, tal como ya lo mostraba Ramírez en su obra sobre la filosofía del pensador francés: la dialéctica en tensión (violencia y paz) entre el momento que podemos llamar de «contracción del Ser en el pensamiento» y el momento que podemos llamar de «dilatación del pensamiento en el Ser», todo ello siendo en el mundo y en el lenguaje en las relaciones que se establecen en la inter-facticidad entrecruzadas con la inter-subjetividad.

Así pues, vemos que Merleau-Ponty es el primer filósofo en hacer una revaloración del otro en tanto que «alteridad encarnada», en tanto que otro sujeto-encarnado, que implica una valoración del cuerpo y de las relaciones con los demás humanos y con el mundo que habitamos. Consideramos que ésta es la columna vertebral del problema del otro en su filosofía. Sostiene nuestro autor al respecto: «Pero en verdad Platón habla de *identidad* y *alteridad*, Descartes acaba por hablar de Dios —respecto de la alteridad— y Kant habla de la conciencia, y ninguno habla realmente de este otro que existe frente a mí ni de este yo que soy yo».[52] Asimismo, reconocemos que Merleau-Ponty va más allá de una antropología en su revaloración del hombre, pero también va más allá de una ontología en su revaloración del Ser; va, más bien, hacia la dialéctica que se da entre el ser en el mundo y el ser del hombre en situación de encarnado, que no corresponde ni totalmente a una lógica racional, ni totalmente a un movimiento de alteridad del mundo, con lo que podríamos decir que construye una ontología indirecta y una antropología desbordada. La filosofía de Merleau-Ponty es ambigua, en tanto que, en la racionalidad de ésta, están injertados los movimientos de la alteridad del mundo, y en éstos habita la racionalidad de los seres humanos.

52. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, *op. cit.*, p. 59.

LA AMBIGÜEDAD INSUPERABLE DE LA CONDICIÓN HUMANA
(La lectura de Merleau-Ponty por el joven Emilio Uranga)

Jaime Vieyra
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El título de este evento, «Merleau-Ponty viviente», es casi una declaración de principios: las obras de pensamiento poseen una vitalidad propia, que les permite transformarse y resurgir de maneras nuevas e insospechadas. Es el tema husserliano de la filosofía como eterno recomienzo, que no hay que entender obviamente en el sentido de una tarea de Sísifo sino, como quería Nietzsche, al modo de las flechas que son lanzadas, recogidas y relanzadas en diversas batallas del pensamiento. En este escrito quiero abordar, muy brevemente, uno de estos casos: la manera como el filósofo mexicano Emilio Uranga recogió y relanzó algunas flechas merleaupontianas.

1. La relación de Emilio Uranga con Merleau-Ponty podría servir de modelo para caracterizar la fecundidad de un intercambio filosófico. En apariencia es una relación de recepción y prolongación: Uranga estudia, interpreta, entrevista y traduce a Merleau-Ponty. Y lo hace de forma académicamente irreprochable, intentando mostrar la importancia de la obra del filósofo francés. Pero desde el primer momento, desde el primer paso, Uranga es consciente de que el valor de esa obra (como de cualquier otra) estriba en su capacidad de ofrecer orientaciones y herramientas para pensar problemas concretos. Lo que le interesa particularmente a Uranga, en la época de su lectura de Merleau-Ponty, es el problema de la caracterización del ser del mexicano como campo de revelación de la condición humana. Su interpretación del pensamiento del autor de la *Fenomenología de la percepción* (obra que Uranga traduce al castellano tardíamente, en 1957) es, pues, muy pragmática: destaca sus núcleos

significativos en función de los problemas que le interesan. Piensa que así como los pensadores franceses crean su filosofía asimilando a los alemanes, los mexicanos debemos crear nuestra filosofía asimilando a franceses y alemanes en función de nuestros problemas. En su interpretación de pensadores como Sartre, Heidegger, Ortega o Merleau-Ponty no hay una torsión intencional del sentido de los textos, pues se trata de mostrar justamente su relevancia, pero tampoco una preocupación excesiva por la exégesis puntual. Por eso escribe, en su primera interpretación de la obra de Merleau-Ponty, en 1948:

> Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a una moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán o más bien un proyecto: el proyecto de utilizar en un futuro, que quisiéramos que fuera inmediato, sus utillajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de la existencia humana en abstracto, sino de una existencia humana situada, en situación, de una existencia humana encuadrada en un *hábitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso.[1]

2. El texto que acabo de citar pertenece a la primera conferencia pública del grupo filosófico *Hiperión*, del que formaba parte Emilio Uranga, y que durante los siguientes 4 años se dedicaría al análisis de las tradiciones culturales e intelectuales de los mexicanos. Ése fue un periodo excepcional en la historia de la filosofía mexicana, porque el esfuerzo de análisis y reflexión de los filósofos formaba parte de un movimiento más general de *autognosis* cultural de la mexicanidad en el que participaban antropólogos, sociólogos, politólogos, psicólogos, fotógrafos y poetas, tanto mexicanos como extranjeros. Uno de los impulsores más decididos de este esfuerzo de *autognosis* filosófica era precisamente José Gaos, filósofo español exiliado («trasterrado» decía él), maestro de Uranga y todos los miembros del grupo *Hiperión*. En su conferencia, titulada «Maurice Merleau-Ponty:

1. Emilio Uranga, «Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo», México, *Revista Filosofía y Letras*, t. XV, n.º 30, abril-junio de 1948, p. 240.

fenomenología y existencialismo», Uranga buscaba establecer el sentido general y la orientación metodológico-conceptual del movimiento de *autognosis* filosófica mexicana a partir del pensamiento merleaupontiano. Pero también intentaba, un poco subterráneamente, marcar su distancia frente a Gaos, introductor de la gran tradición filosófica alemana en México, traductor de *Sein und Zeit* de Heidegger y crítico del «existencialismo francés». Al elegir como referencias sustantivas las obras de Merleau-Ponty, Sartre y Gabriel Marcel, es decir, precisamente el «existencialismo francés», Uranga y «los hiperiones» (Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Fausto Vega, Leopoldo Zea) pugnaban por su autonomía como grupo filosófico que aspiraba a una filosofía «llena de mundo» y no reducida a la academia. De manera muy optimista, los jóvenes filósofos se sentían próximos a una transformación muy significativa de la filosofía mexicana. Uranga cierra significativamente su conferencia con estas palabras: «México dará el giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo co-natural y superable a la vez».[2]

3. El pensamiento de Merleau-Ponty reunía, para Uranga, las virtudes fundamentales del «existencialismo francés», con la ventaja de su sistematicidad. En él encontraba la definición de los temas fundamentales y el talante básico del pensamiento contemporáneo. Ya en el título de la conferencia de Uranga, que pone «fenomenología y existencialismo», se indica el aporte fundamental de Merleau-Ponty para los fines que él se propone: entre fenomenología y existencialismo no existen relaciones puramente exteriores y aleatorias, sino de consecuencia interna. Las posturas existencialistas, por diversas que sean, brotan del tronco metodológico de la fenomenología y en él encuentran su fundamento. La fenomenología es una disciplina trascendental que pone en suspenso las afirmaciones de la actitud cotidiana para describir sus aspectos esenciales. Pero la *epojé* o reducción se ejecuta sobre el trasfondo existencial de un mundo que siempre está ahí. Las esencias (de la percepción, de la conciencia, etc.) están enraizadas en el mundo vivido y lo que hay que comprender es justamente nuestro compromiso con el mundo. Uranga cita a Merleau-Ponty:

2. *Ibíd.*, p. 241.

> La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las toma por objeto, sino que nuestra existencia hállase tan estrechamente adherida al mundo, que no puede conocerse como tal conciencia en el momento de lanzarse hacia el mundo, y que tiene necesidad del campo de idealidad para conocerse y captar su facticidad.[3]

Para Uranga este punto es clave, pues Gaos acusaba a los hiperiones de incurrir en el absurdo de buscar fenomenológicamente la esencia de un ente histórico como lo mexicano. Con Merleau-Ponty Uranga afirmaba que la fenomenología es a la vez y sin contradicción una filosofía trascendental y una descripción del mundo vivido. Así, dice Uranga, «Buscar la esencia de lo mexicano (significa) recobrar esa presencia efectiva con nosotros mismos que ha estado en el origen de toda fijación conceptual o imaginativa de lo mexicano».[4] «Lo mexicano» es un consolidado histórico de experiencia vital que puede ser descrito en sus aspectos esenciales. Pero más profundamente, es un modo de existencia en el que se puede leer la condición humana en cuanto tal. La orientación fenomenológico-existencial es la única que permitía hacerlo, no el positivismo lógico, ni el formalismo trascendental de los neokantianos, aunque tampoco el historicismo relativista.

4. Que la fenomenología posea una vocación existencial no significa, por supuesto, que no haya diferencias importantes entre los fenomenólogos. Sólo significa que hay un fundamento metodológico común. Otro de los aportes que valoraba Uranga en Merleau-Ponty es la ontología de la corporalidad, que no aparece en Heidegger, por ejemplo. En última (o en primera) instancia la «vuelta a las cosas mismas» de la fenomenología es una vuelta al mundo de la percepción, al cuerpo vivido. El dato básico del ser humano es precisamente la encarnación, la corporalidad. Tanto para Merleau-Ponty como para Sartre, el Ser-en-el-mundo es incomprensible sin la corporalidad, puesto que estamos en el mundo desde el cuerpo y como cuerpo. Ser cuerpo es mantener relaciones reversibles (de aproximación y alejamien-

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, «Introduction», p. IX. Citado por E. Uranga, *op. cit.*, p. 233.
4. *Ibíd.*, p. 235.

to) con el mundo: «El cuerpo es por un lado un objeto del mundo [...] Pero por otro lado es la punta en que la conciencia vive su contacto directo con el mundo. Desde esta perspectiva el cuerpo escapa al universo de la ciencia objetivadora, pues es la condición de posibilidad existencial (de formación) de las ciencias».[5] Percibir, imaginar, emocionarse, actuar, pensar, son modalidades corpóreas del estar en el mundo. Para Merleau-Ponty la fenomenología de la percepción no hace sino explicitar una tendencia profunda del movimiento fenomenológico, que ambiciona una filosofía que sea a la vez «ciencia rigurosa» y esclarecimiento del *Lebenswelt*.

5. El tercero de los aportes del existencialismo francés, presente en Sartre y Marcel, pero tematizado directamente por Merleau-Ponty, es la creación de una filosofía de la ambigüedad. A Uranga le interesa particularmente este aporte porque conecta directamente con su preocupación por la condición humana. La de Merleau-Ponty es, en efecto, una filosofía que «por un lado insiste en nuestro prendimiento o compromiso con el mundo, mientras que por otro acentúa nuestra capacidad de desprendimiento o desasimiento, sin llegar nunca a conceder que alguna de estas direcciones pueda realizarse de modo puro».[6] Lo decisivo es aquí la imposibilidad de eliminar esta doble referencia estructural de lo interior y lo exterior, de la mismidad y la alteridad, de adherencia y separación, que es constitutiva de nuestra existencia. Ni siquiera es posible pensar uno sin el otro, ya que entre ellos se da una dialéctica reversible sin fin: «En el hombre no podemos establecer una distinción tajante entre el exterior y el interior; el hombre es una criatura ambigua en que se entrelazan lo interno y lo externo de modo indiscernible».[7] La tajante separación habitual entre un «fuero interno» y un mundo social o colectivo ignora palmariamente nuestra condición, pues jamás estamos absolutamente inmersos o absolutamente separados del mundo.

Esta condición ambigua de nuestra existencia posee, evidentemente, implicaciones prácticas. Si desconocemos «la insuperable ambigüedad de lo humano que oscila permanentemente entre

5. *Ibíd.*, p. 224.
6. *Ibíd.*, p. 227.
7. E. Uranga, «Maurice Merleau-Ponty, filósofo de la condición humana», *op. cit.*, p. 7.

la exterioridad y la intimidad sin poder hacer definitiva estancia en alguno de estos dos polos»[8] tendemos a colocarnos unilateralmente en el individualismo o el colectivismo. Pero el individuo no es nada sin su referencia a la comunidad, y la entrega a la comunidad es siempre una decisión individual. Uranga ensaya, con Merleau-Ponty, una aplicación al problema de la violencia: «Un mundo sin violencia no sería humano, pero un mundo de pura violencia habría dejado de ser humano». Un mundo sin violencia sería, en efecto, un paraíso, pues en él la historia se haría sola y además en beneficio del hombre. Pero un mundo en el que todo se decidiera mediante la violencia sería un infierno para los seres humanos. Unos, que se abstienen de actuar bajo la creencia de que la historia tiene su propio movimiento, dejan que otros, con violencia, hagan de su paraíso un infierno. Pero los que creen en el carácter determinante de su fuero interno y de sus acciones voluntarias tienden a justificar los errores y crímenes de la historia. Invocan las buenas intenciones para minimizar las malas consecuencias, como los otros invocan su inocencia al abstenerse de actuar. En ambas posiciones se confunden equivocadamente culpabilidad e inocencia.

Merleau-Ponty muestra que una filosofía de la ambigüedad es necesariamente, si se comprende a sí misma, una filosofía de la responsabilidad. Los indiferentes y los voluntaristas rehúyen su responsabilidad, pues «Ser responsable es, a la vez, "en un mismo acto ambiguo", responder de la inocencia y la culpabilidad; de la buena intención y de la mala acción; del éxito y de la mala intención». Puede haber acciones eficaces pero con mala intención y buenas intenciones pero con malos resultados. Cuando actuamos con buena intención todavía no termina nuestra responsabilidad; hay que ver las consecuencias y debemos asumirlas todas, las buenas y las malas. Así pues, somos responsables tanto de lo interior como de lo exterior. Hay que tener en cuenta, en todos los casos, el carácter ambiguo de la acción y de las condiciones de la acción. Las circunstancias no nos dicen automáticamente lo que está en nuestras manos; tenemos siempre que aportar una dirección, un ajuste, un complemento de determinación para actuar. De ahí nuestra inevitable responsabilidad.

8. *Ídem.*

6. Hasta aquí me he referido a la lectura que hizo Emilio Uranga del pensamiento de Merleau-Ponty. Desde el comienzo, decía arriba, era claro para él que se trataba de utilizar este pensamiento para sus propios fines teóricos. El sentido de su asimilación se descubre en la síntesis filosófica que realiza en un libro publicado en 1952, titulado *Análisis del ser del mexicano*.[9] En ella intervienen distintas influencias, algunas de ellas claramente señaladas, otras subterráneas. Confluyen allí explícitamente la gran tradición filosófica europea y la tradición de *autognosis* mexicana. Ya mencioné que Uranga pretende descubrir las determinaciones fundamentales de la condición humana a través de un análisis de la mexicanidad. Voy a omitir deliberadamente los análisis particulares que hace de los intelectuales mexicanos como Samuel Ramos, Rodolfo Usigli, Agustín Yáñez, Leopoldo Zea, Ramón López Velarde, Alfonso Reyes y Octavio Paz, pues me interesa arribar a la tesis central. Uranga agrupa sistemáticamente las determinaciones del modo de ser del hombre bajo el concepto aristotélico-escolástico de accidente (*accidens*, *symbebekós*) concebido de manera existencial. La condición humana, piensa Uranga, no es una sustancia y no hay que concebirla de modo sustancial, ni a la manera de una esencia fija determinada ni bajo la forma de un agregado de cualidades o facultades específicas. Sus notas definitorias son más bien determinaciones existenciales (lo que llamaba Heidegger «existenciarios») como la finitud, la posibilidad, la apertura, la insuficiencia, la incompletud y sí, por supuesto, la ambigüedad. Estas notas (y otras que agrega considerando la tradición poética mexicana) deben ser concebidas como «accidentales», en la medida en que los seres humanos no tenemos asegurado un lugar fijo en el ser, sino que nuestro existir es un tránsito o devenir radicalmente contingente.

Contingencia y ambigüedad son determinaciones existenciales que Uranga recoge de Merleau-Ponty. Pero al agenciárselas en su filosofía subraya el carácter de tránsito o devenir constante entre los polos de la relación: entre el ser y la nada, entre el

9. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, col. «México y lo mexicano», n.º 4, 1952; hay una reedición por parte del gobierno del estado de Guanajuato, con prólogo de Luis Villoro: *Obras de Emilio Uranga*, t. 3, 1990.

interior y el exterior, entre individuo y comunidad, entre mismidad y alteridad. Lo definitivo, lo «esencial» es la oscilación o el vaivén entre instancias distintas y opuestas. Desde este punto de vista la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) básica del ser humano es la *zozobra*, el radical no-saber-a-qué-atenerse, que puede dar lugar a la angustia del mundo interior o al miedo del mundo exterior. Como quería Kierkegaard, la angustia puede conducir a la elección de la propia existencia, pero según Uranga no hay que pensar la autenticidad como sustancialidad. Una existencia auténtica, para un ente accidental, consiste en alcanzar una suficiencia relativa a la propia insuficiencia, es decir, una sabiduría. Apropiándose de un término náhuatl, afirma Uranga que el ser humano se encuentra siempre «nepantla», es decir, en medio o a la mitad de instancias diversas y oscilando entre ellas. Bienes, haberes, prestigio, son sólo polos en el tránsito accidental, ilusiones de sustancialidad de un ser que va a morir. La sabiduría tiene, en cambio, el aire de la danza: la ambigüedad insuperable de la condición humana es la base rítmica para inventar nuevos pasos de baile, hasta que el cuerpo aguante.

Quizá Merleau-Ponty se habría sorprendido del uso de sus flechas. Quizá también Uranga del uso de las suyas. Pero así ocurre en esta tradición guerrera del pensar que llamamos filosofía...

INTERCORPOREIDAD VIVIENTE EN MERLEAU-PONTY: EL MESTIZAJE COMO EXPERIENCIA *BIO-FENOMENOLÓGICA*

Carlos Axel Flores Valdovinos
UNAM / FES Acatlán

Prefacio

El ensayo es como una aventura nómada, a través de la cual se percibe el mestizaje en estado naciente, esto es, en el encuentro con el otro, *entre* el lector y el interlocutor. Las perspectivas se trazan a partir de escorzos, de aproximaciones e intersecciones que nos muestran la apertura del diálogo como horizonte de horizontes. El ensayo, profundamente, consiste en una búsqueda inagotable: «es —en palabras de Merleau-Ponty— como un paso en la niebla, que nadie puede decir si conduce a alguna parte».[1] Para conducirnos—aunque solamente sea tanteándonos a través de las ideas que se ensayan, mezclan o se entrecruzan, y que a su vez forman parte de un proceso, es decir, de un recomenzar múltiple— es necesario reanudar la experiencia originaria del mundo desde un devenir mestizo, esto es, en la transformación, la multiplicidad y el caos de las interacciones. Las nociones de *mezcla*, *simbiosis* o *hibridación* presentan ambigüedades que relativamente nos permiten explorar la complejidad del fenómeno. El mestizaje es un pensamiento de la mediación, siempre en tensión, su movimiento es de oscilación: en el *hacia* que es propiamente una *sinergia* activa, o en términos merleaupontianos, un *quiasma ontológico*.

La filosofía de Merleau-Ponty se puede leer atentamente desde una percepción mestiza: abriendo la lectura como un campo de inflexiones, pliegues y repliegues, de multiplicidades, composi-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, trad. Narcís Comadira, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 28.

ciones y variaciones que le dan sentido a la experiencia sensible. Consideramos, en este sentido, que la obra de Merleau-Ponty es en el fondo una filosofía del entrelazamiento, de la ambigüedad y el mestizaje: se trata, para nosotros, de comprender la carne desde el mestizaje y el mestizaje desde la carne. La mezcla no solamente es biológica, sino que nos remite a un sustrato más primordial, es más bien una experiencia *bio-fenomenológica* de la carne sensible. De esta manera proponemos revalorar el mestizaje como un quiasma analógico *entre* la identidad y la diferencia, realizando una descripción fenomenológica de la intercorporeidad viviente como entrecruzamiento primordial de la carne y el mundo.

Introducción

La conquista en México y su colonización se han cuestionado desde los límites que este drama ha dejado con profunda huella y calado hondo en la conciencia histórica del ser mexicano. Luis Villoro ha planteado en los «Estadios en el reconocimiento del otro» que: «El problema principal de una pluralidad de culturas es la dificultad de su reconocimiento recíproco. El encuentro entre la cultura occidental y las culturas aborígenes de América ha sido el acontecimiento de la historia del hombre en el que se mostró con mayor fuerza el terrible drama a que puede conducir ese problema».[2] El mestizaje primero se pensó como antimestizaje, bajo el signo del rechazo o la adopción, entendido así en las políticas de segregación racial y asimilación. Nuestro objetivo consiste en hacer una distinción entre «mestizaje biológico» y «mestizaje cultural», ya que el enfoque biológico-social influyó con un pensamiento uniforme, lineal y evolucionista bajo una idea positiva del progreso científico. Podemos entender la confrontación del mestizaje cultural con la antropología biologicista, que se refiere a los aspectos raciales en términos de fusiones, sincretismos y aculturaciones. Sergei Gruzinski nos presenta, más bien, la idea del mestizaje desde un devenir caótico,

2. Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, nota introductoria: Rafael Vargas y Juan Villoro, prólogo de Guillermo Hurtado, UAM, 1.ª ed., 2008, p. 245.

lleno de contradicciones y ambigüedades, es decir, en un espacio de fracturas y rupturas. El historiador se queda desarmado frente al mestizaje, ya que éste nos desconcierta, desorienta y desplaza *hacia* lo indeterminado, lo inconcluso y lo aleatorio.

> Hay otras concepciones que también entorpecen nuestra comprensión de las mezclas y los mestizajes. La complejidad de estos fenómenos se adapta con dificultad a una herencia positivista que alimenta una visión del tiempo centrada en la linealidad. La noción de cultura nació de una óptica evolucionista y la historia quedó impregnada de ella durante mucho tiempo. La complejidad, lo imprevisto y la alteatoriedad parecen, pues, inherentes a las mezclas y los mestizajes. Sostendremos la hipótesis de que poseen, como muchos otros fenómenos sociales o naturales, una dimensión caótica.[3]

El mestizaje es un drama sin principio ni fin, se da presente en carne y hueso, en la angustia existencial. El mestizaje oscila entre el ser y la nada: la fragilidad ontológica del ser mestizo consiste en ser accidente, en ese estar en medio o en *nepantla*, dijera Uranga —un ser en estado abierto y de zozobra. El mestizaje se percibe en la incertidumbre, insatisfacción e inestabilidad que forma el azar de la existencia en el cual los seres actúan, se tocan, hablan y piensan en común. El mestizaje contiene en el fondo una virtualidad por donde se proyecta el *hacia*, es, pues, un pensamiento inacabado: la preposición *hacia* se convierte en una dinámica mestiza de la no-resolución, es decir, que se encuentra en el fenómeno de la no-coincidencia. El encuentro entre culturas nos remite al mestizaje, unas veces positivo, otras veces negativo. La epistemología mestiza se comprende en el reconocimiento de una «negatividad interna al ser» que le permite acceder a las reversibilidades merleaupontianas. La imposibilidad de coincidir con nosotros mismos es lo que expresa siempre algo distinto. El mestizaje consiste en *devenant autres qu'elles-mêmes*, es, pues, una renovada experiencia. El otro es un sí mismo que permanece extraño y sólo por el encuentro podemos reconocernos como un *nos-otros*, sin fronteras ni límites. El mestizaje no

3. Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, trad. Enrique Folch González, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, pp. 58-62. Título original: *La pensée métisse*, publicado en francés en 1999 por Fayard, París.

es una propiedad ni una frontera identitaria, es más bien un caminar, un descubrir, un recorrer paisajes y horizontes. Es un pensamiento de la superficie, de la textura o mixtura que compone la mezcla como *quale* sensible y más aún, se revela en las sinestesias corporales. El mestizaje se encuentra en la profusión de aromas, en una composición musical, en la promiscuidad de un paisaje ecléctico o en una novela. Es una experiencia sensible que nos permite re-descubrir nuestras potencialidades, virtualidades y capacidades para recrearnos en un mundo como horizonte de experiencias: el mestizaje es como una obra de arte. En la mezcla encontramos no sólo complementariedad, intermediación, es también, por su ambigüedad fundamental, un pensamiento que disiente, se desvía y se separa. La alteridad es diferencia —en términos de Derrida *diferancia*— y ésta la podemos interpretar como una *deconstrucción* o un desfase —*décalage*, dice Merleau-Ponty. El mestizaje consistiría en un doble movimiento de identidad y alteridad, de una identidad que jamás coincide consigo misma, es decir, en un proceso continuo de diferenciación del sentido latente o *écart*: *disensión, no-fusión y no posesión*. Existe más bien, una mutua interdeterminación entre la carne y el mestizaje, un quiasma ontológico que nos enseña que el mestizaje no es una mera reproducción, una copia o una *mimesis*.

El cosmopolitismo multicultural se recrea en la experiencia del mestizaje como intercambio simbólico y cultural, ya que potencialmente todo individuo es cosmopolita —entendido no como un ciudadano del mundo o ligado a una cultura universal y planetaria, sino más bien en el sentido de que se identifique con una cultura propia y esté dispuesto a reconocer la existencia de otras culturas respetando sus diferencias. El fenómeno del mestizaje se tiene que confrontar con una filosofía de la carne, y para esto, es necesario retornar a un sustrato más primordial del mundo mestizo. El mestizaje se ha manifestado en el arte, la naturaleza y la cultura como resultado de una mezcla de factores étnicos heterogéneos. Nosotros somos mestizos porque el mundo es diverso: el mestizaje como horizonte fenomenológico se reanuda en la intercorporeidad, es decir, desde una interculturalidad *quiasmática*. Existe una variedad de modos fenomenológicos en que se aparece el mestizaje —sea en la influencia del barroco, en las culturas amerindias o en las sociedades cos-

mopolitas que van desde escritores bilingües, muralistas, pintores, músicos, arquitectos, filósofos, antropólogos, etnólogos, historiadores, hasta el surgimiento de los movimientos lésbico-gay, feministas y la reivindicación de las minorías étnicas.

Proponemos una rehabilitación sensible del mestizaje como «intercorporeidad viviente», esto es, en la relación que cada sujeto encarnado expresa hacia los demás; sean emociones, valores, creencias, preferencias, gustos y comportamientos que se entrecruzan, se intercambian o se mezclan entre sí, formando una heterogeneidad. Existe una complicidad mutua entre mestizaje y pluralismo cultural. La naturaleza del mestizaje es indeterminada, su ambigüedad proviene de ese *quiasmo* entre *natura/cultura*; es originariamente una experiencia primordial, salvaje y carnal. La conciencia encarnada se percibe desde la intercorporeidad viviente: en un horizonte fenomenológico de la pluralidad de mundos de vida. El mestizaje es un campo dinámico de interacciones y recreaciones sin fin; desde allí el interculturalismo puede orientarse a través de una mirada fenomenológicamente captada y vivida en la diversidad cultural existente. En este sentido se intenta comprender un nuevo *universalismo pluralista* acercado a una *phrónesis intercultural*, esto es, desde una racionalidad abierta al diálogo con el otro. Hay que insistir, no obstante, en la recuperación del ejercicio crítico de la razón y la praxis fundada en el diálogo intercultural como horizonte de comprensión de la filosofía y la multiculturalidad en el México actual.

Multiculturalismo, interculturalidad y mestizaje

El Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana nos refieren a dos grandes momentos históricos que merecen ser orientados actualmente hacia nuevas interpretaciones. El mestizaje se ha usado como un instrumento de control ideológico-político, como una etiqueta de la identidad nacional o ha sido signado por el racismo, el nacionalismo y el etnocentrismo que se dio exacerbadamente en el pensamiento del siglo XX. La desigualdad de oportunidades que ha generado el monopolio de las mayorías hacia una estandarización mundial o mundialización, conlleva una sociedad globalizada del conocimiento y pensar desde un sistema igualitario, dominante y totali-

zador. La globalización cultural está estrechamente ligada al modelo económico surgido como una nueva etapa del capitalismo a finales del siglo XX, llamado «modelo neoliberal». Este fenómeno surgió en 1980 con la revolución tecnológico-informacional, promoviendo una homogeneización económica a nivel global. La deuda externa, la injusticia social y las transiciones democráticas acarrean diversas manifestaciones culturales como anarquismos, socialismos y comunitarismos. Frente a esto, el ejercicio de la racionalidad analógica nos permite ir construyendo una identidad más amplia y tolerante que fortalezca los valores interculturales como la cooperación y organización mundial para afrontar los desafíos de la pobreza y la marginación social. La renegociación de la deuda externa en los países de Tercer Mundo es una alternativa que nos propone establecer una democracia más justa y plural, fundada en la práctica dialógica para asumir el compromiso de un nuevo espacio de convivencia humana. Con el propósito de alcanzar los nuevos retos de la filosofía, Mario Magallón considera que es preciso confrontar el discurso filosófico desde los conflictos sociales e interculturales.

> La filosofía del llamado Tercer Mundo es la reivindicación de las masas campesinas y la afirmación del mestizaje, mediante la proclama del valor de la condición humana del indio, del negro, del oriental, del mestizo. Los hombres latinoamericanos, los africanos, los asiáticos y del resto del mundo, afirman el valor del género humano, porque la «Humanidad es una en la diversidad y la diferencia».[4]

Recientemente, se ha destacado el mestizaje desde las relaciones interculturales como procesos de *simbiosis*, transculturación o hibridación. Sabemos que las relaciones son todavía confusas y muchas veces están cargadas de significaciones muy connotadas —como encuentro, adopción, fusión, intercambio o unión— que se interpretan como equivalentes, esto es, que han sido utilizadas como sinónimos, sin establecer diferencias o analogías. Los antropólogos, etnólogos, historiadores y filósofos actualmente han promovido la aparición de nuevas identi-

4. Mario Magallón Anaya, *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, 2007, p. 102.

dades culturales por procesos de intercambio entre las culturas indígenas, africanas, asiáticas y europeas para hablar de la diversidad cultural existente en la arquitectura, la pintura, la música, la indumentaria, la cocina y las artesanías.

El pluralismo cultural de América Latina nos revela que está formado por regiones pluriétnicas donde conviven diferentes culturas como la indígena, asiática, árabe, africana y europea en procesos de simbiosis; originando una cultura mestiza-auténticamente-pluralista. La re-construcción general de las sociedades es posible desde una utopía-cultural-mestiza-pluralista.[5] Existen muchas culturas diversas entre sí, la mezcla es intercarnalidad que se orienta a una nueva identidad —diferenciada— como en las culturas mestizas o híbridas. Muchos indígenas al cruzar la frontera se «mestizan» con los colonizadores blancos, originando nuevas identidades como los «chicanos»[6] en Estados Unidos. La interculturalidad es un proyecto desde abajo, concreto y múltiple que atiende a las necesidades básicas como la educación, el trabajo, la dignidad de género en las políticas en tanto que la migración se vuelve un fenómeno imprescindible, tal como es el caso actualmente de los indígenas en zonas urbanas que resultan ser más de un 40 % y, específicamente, 2 millones viven en el Distrito Federal.

Podemos percibir el multiculturalismo como una metáfora, siempre en proceso de interpretación que nos permite distinguir

5. *Cfr.* Jaime Vieyra, *México. Utopía, legado y conflicto*, Red Utopía, A.C. Jitanjáfora editorial, Morelia, 2007, pp. 388-389. El autor expone que «La utopía cultural mestiza pluralista sólo puede hacerse viable, entonces, en el sentido de la construcción de un marco democrático de relaciones interculturales cuyos contenidos procesuales se definirían por el desarrollo autónomo de mecanismos político-organizativos de las comunidades reales y por la conexión transversal y no jerárquica de las comunidades entre sí. [...] la utopía pluralista ha de ser una utopía diferencial, minoritaria, "accidental" y transversal que abarca tres niveles existenciales: el nivel de *procesos de individuación*, el nivel de los *procesos de etnogénesis*, y el nivel de *re-culturación general de las sociedades*».

6. *Cfr.* Axel Ramírez, *Nuestra América: chicanos y latinos en Estados Unidos. Una reinterpretación sociohistórica*, UNAM, CIALC, 2008. El autor muestra el horizonte utópico de la mezcla entre «los chicanos, hispanos y latinos» —ya que el autor establece que aproximadamente hacia el 2050 éstos serán acrisolados por la sociedad estadounidense. «A medida que se incremente la población latina, muchos de ellos se incrustarán en el *American Way of Life* presionando para crear nuevos empleos y mejores condiciones de vida [...] esto es, que el Melting Pot o crisol étnico se hará realidad», p. 313.

el espíritu de nuestro tiempo: es el nacimiento de una conciencia de la interculturalidad apta para asumir la equidad en la diferencia. El fenómeno del multiculturalismo es una nueva dinámica social que intenta reivindicar las minorías étnicas, sociales y culturales para una realización concreta de la autonomía. América Latina nos muestra un mosaico de culturas que se mezclan entre sí formando regiones pluriétnicas. «Los países latinoamericanos —comenta Luis Villoro— están en una situación privilegiada para lograr ese objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural».[7] El pluralismo cultural de América Latina se revela al fondo del interior de las sociedades. El mestizaje no es igualitario, tiende más bien a reconocer la diferenciación como un enriquecimiento mutuo de la diversidad. La educación intercultural se mantiene a partir de una postura analógica, esto es, intenta establecer un balance entre el universalismo y el particularismo. El multiculturalismo mexicano se encuentra entre el universalismo axiológico y el particularismo nacional. Agustín Basave nos comenta en *Las fronteras del multiculturalismo* que: «no hay contradicción en la idea de un mestizaje multicultural o un multiculturalismo mestizo. Mestizar no es hacer a todos idénticos sino hermanables; es poner un trozo de cada uno en los demás, es unir a quienes no dejan de ser diferentes. Y es que el respeto a la diversidad no basta. Mestizofilia es heterofilia: es hacerse amigo de la otredad».[8] El multiculturalismo nos lleva a una crítica hermenéutica de la diversidad en la diferencia realmente existente. Las creencias, los deseos, los comportamientos, las preferencias y

7. Luis Villoro, «La cultura mexicana de 1910 a 1960», en *Cultura, ideas y mentalidades*, introducción y selección de Solange Alberro, El Colegio de México, UNAM, México, 1.ª ed., 1992, pp. 105-110.

8. Agustín Basave Benítez, «Las fronteras del multiculturalismo», en *El multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*, coord. Pablo Armando Ulloa Aguirre, Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, UNAM, Plaza y Valdés, 1.ª ed., 2008. *Cfr.* Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, prólogo de Carlos Fuentes, FCE, 2002, p. 17. «Mestizaje y latinoamericanidad son —en los análisis de la mestizofilia de Agustín Basave— conceptos indisolubles. De hecho, con la posible exclusión del cono criollo formado por Argentina, Uruguay y, en menor medida, Chile, la región bien podría denominarse Mestizoamérica».

los gustos son los factores que mantienen la cohesión de las formas de vida, elección de fines, y orientación en una comunidad viviente, es el rasgo mínimo que nos lleva a repensar las condiciones factuales de la interculturalidad.

La dinámica del mestizaje[9] consiste en la concreción intercultural como práctica pluralista de sí y del «reconocimiento del otro». La justicia se basa en el respeto mutuo de la equidad en la diferencia, sin exclusión ni imposición. El multiculturalismo se presenta como una nueva dinámica —*heurística*— para el desarrollo y la gestión intercultural, bajo una tríada orientada a comprender la globalización/democracia/pluralismo dentro de los fenómenos de migración y mestizaje. Daniel Gutiérrez Martínez expone en *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas* que «a partir de entonces, resistir a lo unitario y a lo diferencial, a la fusión y a la fragmentación, luchar por un mundo mestizo, sería simplemente ver el mundo como mestizo y el mestizaje como un mundo».[10] Esta visión se despliega en una variedad de fenómenos sociales, su relación se expresa como un *collage*, es decir, en el abigarramiento, la yuxtaposición y la multiplicidad de elementos. El mestizaje se presenta como una alternativa frente a la igualdad. El mestizaje y el pluralismo se confrontan con la noción de multiculturalismo, debido a que es una noción que requiere un esfuerzo de interpretación, conceptualización y resemantización desde una perspectiva filosófica.

> En suma, el multiculturalismo, como vocablo, no designa solamente una dinámica social (el mestizaje) que siempre ha existido, y que se había confinado al subterfugio, en parte por la emancipación del discurso prometeico (despreciadas y encontrando en este proceso racismos simbólicos de toda índole), sino la estrategia política de aceptación legítima en la actualidad, tanto

9. *Cfr.* el diálogo es confrontación, y para ello intentamos comprender en qué consiste «Esta dinámica interna del mestizaje —como lo expresa Daniel Gutiérrez— del que quiere dar cuenta políticamente la noción de multiculturalidad (y que) atañe a todas las sociedades "tradicionales" (autóctonas, aborígenes, originarias, etc.) hasta las sociedades denominadas modernas o postindustriales». Véase en Daniel Gutiérrez Martínez, «El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje», en *Multiculturalismo. Desafíos y* perspectivas, Daniel Gutiérrez (comp.), UNAM, El Colegio de México, Siglo XXI, 1.ª ed., 2006, p. 14.

10. *Ibíd.*, p. 36.

ética como política del derecho de intercambio de diversas lógicas, la mezcla, no sólo biológica sino cultural, que hace falta hoy entender y presentar.[11]

Mario Teodoro Ramírez se propone problematizar la pluralidad de culturas desde un perspectivismo cultural que podría evaluar la pluralidad de criterios existentes entre sí destacando que: «La cultura es devenir-fenómeno de la materia y el devenir-fenómeno del espíritu, es la fenomenología actuada y efectuada. Filosóficamente, nuestro siglo es a la vez la época de la reflexión cultural y la época de la fenomenología, la época del retorno del pensamiento a la concreción del mundo y la idea».[12] La noción de cultura nos remite —fenomenológicamente— a una experiencia vivida, concreta y originaria. No existe una separación entre vida corporal y mundo cultural, es más bien un encabalgamiento recíproco, un quiasma natura/cultura que se proyecta en un doble movimiento que va desde «el horizonte filosófico de la cultura al horizonte cultural de la filosofía». Por un lado Mario Teodoro Ramírez comprende una visión cosmopolita orientada a la *phrónesis intercultural*, apta y apropiada para lograr un intercambio recíproco *entre* diversas culturas, cuyo proceso dialéctico nos abre a la comprensión crítico-hermenéutica del mestizaje desde un *nuevo universalismo*: *multicultural, práctico-cultural y fenomenológico*. El reconocimiento del otro se logra mediante una filosofía de la interculturalidad, es decir, en el diálogo analógico-mestizo —o, si se nos permite— quiasmático. El interculturalismo y el mestizaje son, para Mario Teodoro Ramírez, como un *quiasma* fenomenológico, una *unidad dual e irrebasable*.

11. Daniel Gutiérrez Martínez, *op. cit.*, 2006, p. 17. «Plantear la cuestión del multiculturalismo suscita la de los peligros del comunitarismo: las diferencias, valorizadas en sí mismas, corren el riesgo de provocar el repliegue y/o el enfrentamiento. El mestizaje no puede dejar de entrar en resonancia con esa problemática, algunos de cuyos aspectos aclara. La etnicidad o la pertenencia minoritaria no son solubles en el mestizaje, mientras que sí lo son más o menos automáticamente en los diversos modelos que apuntan a la integración. El mestizaje traza esa tercera vía entre el comunitarismo y la asimilación, la única apta para reconocer la movilidad, la inestabilidad de las culturas y de las identidades culturales», p. 35.

12. Mario Teodoro Ramírez, «La cultura como autoformación del hombre», en *Filosofía de la cultura*, coord. Rosario Herrera Guido, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía «Samuel Ramos», 1.ª ed., 1995, pp. 53-55.

> El genio del mestizaje consiste precisamente en que, por una parte, nos permite movilizar libremente las potencias culturales de los seres humanos, nos permite encontrar, en el «caos» de las interacciones, los préstamos, las apropiaciones y recreaciones sin fin, la fuerza de una humanidad creadora única; y, por otra parte, nos permite diluir el muchas veces patológico afán por la pureza identitaria, que no expresa al fin otra cosa que la incapacidad humana (inhumana) para asumir la contingencia y fragilidad ontológica que constituye nuestro ser más «propio», la libertad que nos define y el gusto por la innovación que nos motiva. Estar dispuestos a mezclarse es la prueba más alta de espiritualidad y humanidad.[13]

El mestizaje es una expresión auténtica del devenir cultural, una recreación y reapropiación de la pluralidad y la diferencia. La experiencia estética de la mezcla se encuentra en el más acá, en la carnalidad o *chair*. El mestizaje consiste en una *metensomatosis*, es decir, en una «transmigración corpórea» que conlleva la creación continuamente renovada de la percepción estética. El mundo mestizo es *rizomorfo*, sin centro ni origen, se produce así un pensamiento de la «multiplicidad irreductible» en las variaciones. El devenir mestizo se interpreta como *rizoma*[14] por sus conexiones heterogéneas, sus enlaces y rupturas que llevan a un pensamiento de la *antigenealogía*. El pensamiento mestizo es un pensamiento abierto de la simultaneidad del encuentro entre los cuerpos, un modo de ver el mundo, cierto estilo. El

13. *Cfr.* Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, presentación de Luis Villoro, Secretaria de Cultura de Michoacán, 2005, p. 311. En una nota al pie de esa misma página el autor se cuestiona: «¿No era ésta en verdad la expectativa de José Vasconcelos?». Reléase con detenimiento *La raza cósmica* (México, Espasa-Calpe, 1973) donde Vasconcelos correlaciona el llamado por él «estadio estético» (estadio del espíritu y la libertad), que proseguiría al estadio económico (estadio de la necesidad), y al estadio político-moral (estadio de la coacción), con la época de la «síntesis racial» o del «mestizaje universal».

14. *Cfr.* Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Rizoma*, introducción, p. 33. «1.º y 2.º principio de conexión y heterogeneidad: cualquier punto de un rizoma puede ser conectado con otro cualquiera, y debe serlo» (p. 12). 3.º «Principio de multiplicidad» (p. 12). 4.º «principio de ruptura significante: [...] un rizoma puede ser roto, quebrado en cualquier parte, vuelve a brotar siguiendo tal o cual de sus líneas y aun otras líneas» (p. 17). 5.º y 6.º «Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es tan ajeno a toda idea de eje genético, como a la de estructura profunda» (p. 21).

mestizaje se nos aparece como una modulación, una vibración o improvisación en el arte. Podemos percibir el mundo mestizo desde una experiencia estética capaz de considerar el sentido inagotable de la vida sensible porque «estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable».[15] *Eros y mestizaje* expresan una dimensión heterogénea de la carne *deseante, vibrante y erótica*: el pensamiento mestizo habita en el intermundo. El encuentro es entrecruzamiento primordial del otro y el mundo, es una experiencia erótica de la carne que nos muestra el carácter insaciable de la obra de arte. La complicidad mutua del deseo y la imaginación carnal en la literatura como en la pintura nos despiertan a nuevas sensibilidades. El *eros* del mestizaje se nos presenta como un mediador entre naturaleza y cultura, su ambigüedad originaria se enraíza en el entretejimiento común de las existencias. La dialéctica del *eros* se nos muestra como una filosofía de la dualidad, del quiasmo o relación interpersonal: «[...] en cuanto no es el de una identificación ni el de una unificación armónica que anulara la diferencia entre los relacionados, sino, en cuanto es, más bien, una dialéctica de la identidad —y— la diferencia, puede ser considerado justamente una relación erótica, como un encuentro amoroso».[16] La experiencia del otro consiste en esa exploración de nuestros afectos, de esa vida en común que nos permite interactuar socialmente. Aprender de otras culturas, esto es, la interculturalidad, consiste en una mutua comprensión, en una nueva forma de sentir el mundo-con-los-otros. Mario Teodoro Ramírez considera la práctica intercultural como un proyecto de vida, una forma de habitar el cuerpo porque somos conciencias encarnadas:

15. M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido, op. cit.*, p. 71; p. 63, véase cita en Mario Teodoro Ramírez, *Cuerpo y arte para una estética merleaupontiana*, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM, 1.ª ed., 1996, p. 243.

16. *Ibíd.*, p. 87. Mario Teodoro Ramírez encuentra en la intencionalidad erótica una dimensión afectiva del encuentro con el otro como una experiencia *bio-fenomenológica*. «La experiencia amorosa no es una experiencia natural, biológica, pero tampoco es una relación de conciencias, una experiencia ética. La posesión total mata el amor tanto como el respeto puro lo difiere, limita o elimina. Por el contrario, la experiencia amorosa es una experiencia entre cuerpos animados, entre conciencias encarnadas, con todo lo que ellas traen en sí, con todo lo que ellas llevan, arrastran y muestran», p. 89.

> Debemos insistir —nos exhorta Mario Teodoro Ramírez— todavía en la necesidad de concebir (y practicar) la interculturalidad como un movimiento real, como una experiencia de aprendizajes, de interacciones y transfiguraciones reales; esto es, pensarla como el encuentro efectivo entre los miembros de distintas culturas —encuentros siempre variables, contingentes y concretos.[17]

Las relaciones interpersonales son de comprensión mutua e intencionalmente orientadas a la realización efectiva de una comunidad viviente. Mario Teodoro Ramírez propone una rehabilitación del mestizaje como experiencia sensible de aprendizajes, de convivencia e interacción social que tiende, más bien, hacia una comprensión no-etnocéntrica de la diversidad cultural, esto es, desde el reconocimiento de los procesos de identidad y diferencia, de alteridad e ipseidad, formando una nueva idea del mestizaje más atenta y sensible al pluralismo cultural.

> La promoción y valoración del interculturalismo tiene como consecuencia una revaloración de la, en algunos momentos vilipendiada, idea del mestizaje, de mezclas e hibridaciones culturales, no sólo (pero también) en términos raciales o étnicos. Pero igualmente se trataría de superar el elemento todavía racista (y etnicista o nacionalista) que se escondería bajo el rechazo al ideal del mestizaje que propugnan algunas corrientes del pensamiento crítico contemporáneo.[18]

La multiculturalidad se refiere a un hecho social, en términos factuales, donde coexisten diversas culturas entre sí. En cambio, los términos «multiculturalismo» e «interculturalismo» presentan controversias conceptuales sobre las cuales se pretenden fundamentar nuevos *modelos para armar*, diseñando conceptos normativos de sociedad multicultural, mostrando asimismo la pertinencia del diálogo intercultural en la educación, en la política y en los temas de salud, dignidad de género e identidad étnica. La controversia sobre el multiculturalismo se fundamenta desde la interculturalidad, esto nos lleva a una tercera vía entre lo individual y lo comunitario en pos de una concepción del multiculturalismo pluralista.

17. Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, 2005, p. 308.
18. *Ibíd.*, p. 310.

Para restablecer el diálogo entre culturas y su convivencia recíproca es necesario *distinguir* entre *la sociedad multicultural y la interculturalidad* —términos que acuña Alejandro Salcedo Aquino— como proyecto de emancipación de las diferentes formas de convivencia e interacción humanas; desde donde surge la propuesta pluralista del quehacer filosófico mexicano. Salcedo Aquino reconoce en el sentido pluralista de la propuesta hermenéutica analógica y proporciona un nuevo enfoque que nos permite orientarnos sin caer en equivocismos y univocismos para una comprensión de nuestra cultura mexicana: «Beuchot —nos comenta Aquino— asume un *pluralismo analógico* y lo sustenta como algo intermedio entre el universalismo y el particularismo».[19] De acuerdo con la posición pluralista José Alejandro Salcedo Aquino intenta ofrecer un nuevo modelo basado en el «respeto a la diversidad cultural» desde un multiculturalismo pluralista-analógico, esto es, en la participación activa y el reconocimiento mutuo de los valores interculturales.

> Me parece que, en el ámbito de la diversidad cultural, el desafío es construir un modelo formativo, atento y sensible a la necesidad de la participación de los involucrados en la toma de decisiones, pues el principio de la injusticia es precisamente el de la exclusión. El pluralismo como propuesta es, pues, un modelo que puede guiar las decisiones y acciones de los individuos y las comunidades, es un modelo para armar, necesario para la mejor convivencia en las relaciones interculturales.[20]

Mauricio Beuchot propone establecer las nuevas condiciones para una convivencia humana más justa y democrática en el ejercicio crítico, a través de la *phrónesis* o racionalidad analógica. Podemos ver que esta conexión *phrónesis-analogía* se resiste a la unificación y homogeneidad, ya que la interpretación de las culturas se comprende mejor desde una ética *fronética* donde se respeten los valores interculturales, las diferencias y se promue-

19. José Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, UNAM, ENEP, Acatlán, Plaza y Valdés, México, 1.ª ed., 2001, p. 83.

20. José Alejandro Salcedo Aquino, «Hacia una propuesta pluralista de las relaciones interculturales», en *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, comp. Pablo Lazo Briones, Universidad Iberoamericana, México, 1.ª ed., 2008, p. 255.

va un diálogo más equilibrado y abierto a la diversidad cultural. La pluriculturalidad tiene que ser el fruto de un aprendizaje crítico-hermenéutico, es decir, se encuentra en la controversia, en la confrontación y el diálogo. Una educación unívoca es hegemónica —de carácter dominante—, y una equívoca se mantiene en la permisividad —de carácter acrítico—; en verdad no hay enseñanza en estas dos vertientes. Beuchot distingue entre una interculturalidad univocista y otra equivocista, una mediación más prudente del diálogo-analógico entre diferentes. La hermenéutica analógica en este sentido nos ayuda a comprender el pluralismo cultural desde el diálogo intercultural como enseñanza crítica dirigida a una ética de la cultura, de manera que ésta nos brinde un espacio de dignidad, de respeto a las diferencias para poder establecer criterios mínimos de acuerdo y tolerancia —o más bien prudencia y proporción— para una legitimación de los derechos universales donde se promuevan la autonomía en la identidad y la alteridad, preservando así la universalidad frente al relativismo y al absolutismo. En la actualidad podemos dar cuenta de la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot como proyecto hacia la reactivación de la *interculturalidad* en los *derechos humanos*:

> Al modelo de pluralismo cultural que propongo lo he llamado *analógico*, porque *analogía* significa *proporcionalidad*, y deseo que este modelo salvaguarde las porciones convenientes y justas de diferencia e igualdad, de comunitarismo e individualismo, de asimilación y resistencia, de modo que logre también el equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realice el equilibrio entre el particularismo y el universalismo.[21]

21. Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 59. En una nota al pie, el autor nos expresa lo siguiente: «Mi andamiaje metodológico, que he denominado hermenéutica analógica, se encuentra en la línea de la analéctica, practicada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, aunque tiene algunas diferencias, muy normales, de enfoque. Pero se trata de la misma revitalización de la analogía para ser usada en los problemas actuales, vertebrados con los modos recientes del pensamiento filosófico». *Crf.* E. Dussel, «La analogía del término», en J.R. Sanabria - J.M. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 105-141.

En la comunicación intercultural la analogía nos remite a una comprensión de la semejanza en la diferencia. La sintaxis mestiza se articula a través de metáforas y metonimias, o bien dentro de las figuras literarias como son: el retruécano, el palíndromo o el quiasmo en relación con la analogía. La interpretación de las diferentes culturas se promueve desde la interculturalidad como comprensión crítica y abierta de la diversidad existente en el mestizaje bajo la idea de un intercambio simbólico y cultural, es decir, encontrar «lo análogo como mestizo». El mestizaje es un símbolo —semiótico— que nos refiere al movimiento analógico-icónico, es decir, un pensamiento co-implicativo que habita en el *límite,* en lo *híbrido* y *transcultural.* Por la mediación analógica la interpretación de los signos se vuelve movediza, fronteriza o mestiza. La aplicación de la hermenéutica analógica nos parece pertinente para tratar el tema del interculturalismo y el mestizaje.

> Para eso se necesita una hermenéutica que, sin desconocer ni menospreciar las diferencias inherentes a la diversidad de las culturas, pueda alcanzar núcleos de identificación, o, por lo menos, de semejanza entre ellas. Así podrá universalizar, encontrar universales culturales y además pistas para la universalidad de los derechos humanos. De este modo, les dará un estatuto universal pero diferenciado, matizado, peculiar, «mestizo». Esto se encuentra, como veremos, en un pluralismo analógico de las culturas, o en una hermenéutica analógica aplicada al multiculturalismo.[22]

Multiculturalismo/interculturalidad/mestizaje se presentan como una tríada fundamental para comprender el problema del otro, del encuentro y el mundo. La fenomenología y la filosofía de la cultura promueven el desarrollo y la gestión intercultural desde *modelos para armar,* es decir, nunca acabados, sino en proceso continuo de construcción y re-construcción de las diversas identidades que forman una pluralidad de culturas. El mestizaje es una experiencia sensible que nos permite acceder a un campo dinámico de interacciones y fluctuaciones, de virtualidades y potencialidades. El desafío de la diversidad cultural nos proyecta a una dimensión concreta del diálogo intercultural.

22. Mauricio Beuchot, *op. cit.,* 2005, p. 33.

Intercorporeidad viviente: el mestizaje como experiencia *bio-fenomenológica*

El mestizaje se presenta como un *quiasmo ontológico* que nos ayuda a comprender el ser sensible, *no* como una separación del mundo y el cuerpo; sino desde esta interpenetración de la conciencia en el ser, y el ser en la conciencia, una conciencia encarnada, perceptiva y sensible. El quiasmo es mestizo, esto quiere decir que existe una mutua complicidad donde se separan y se unen, o más bien se complementan los opuestos, se resuelven las dicotomías y se comprende el doble horizonte fenomenológico como apertura de un mundo mestizo, ambiguo y creador. La descripción fenomenológica atiende a la intencionalidad corporal, operante y activa, no como una mera descripción, sino como una dimensión del ser de la carnalidad que somos, esto es, que gracias a la carne habitamos el yo, los otros y el mundo. El mestizaje surge en estado naciente, es expresión, en ciernes, de una efervescencia cultural, de un mosaico de relaciones intercorporales, fruto de una experiencia del mundo o un proceso originario del ser-en-el-mundo-con-los-otros. El retorno a una experiencia sensible del mestizaje la encontramos en la reversibilidad de la carne y el mundo, en el tejido de las cosas sensibles. El mestizaje es ese doble movimiento donde se espiritualiza la carne y se carnaliza el espíritu. La intencionalidad operante en la fenomenología merleaupontiana nos remite a una experiencia ontológica de la carne como encuentro intercultural, vivido y afectivamente orientado *hacia* la intercorporeidad viviente.

> Hay que insistir, no obstante, en que este sustrato natural del mundo de la vida no es, en ningún sentido, una realidad física o biológica, objetivo-material. En todo caso, la unidad de la especie humana no es biológica sino *bio-fenomenológica*: la unidad de una vida corporal fenomenológicamente captada y comprendida, esto es, humana y subjetivamente —culturalmente— vivida y realizada. La tradicional oposición entre naturaleza-cultura: igualmente hay que rebasar la prejuiciosa dicotomía con la que se define al ser humano, vida corporal - vida espiritual, en pos de una concepción de la humanidad como «espíritu encarnado» o «corporalidad viviente».[23]

23. Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, 2005, p. 292.

El mestizaje es una pulsión, una emoción o un sentimiento que expresa un mosaico afectivo de vivencias. El mestizaje se expresa en un rostro, una mirada, un otro, es pasión y acción a la vez. La intencionalidad se orienta desde la hermenéutica como interpretación de lo sensible, es decir, desde una descripción fenomenológica. En este sentido podemos comprender la relación existente entre *cuerpo y mestizaje* porque: «la función del cuerpo es la de asegurar esta metamorfosis».[24] El mestizaje es un *movimiento naciente* que se recrea en un horizonte de experiencias interculturales. Mario Teodoro Ramírez se propone revalorizar la fenomenología del otro desde la intercorporeidad viviente en Merleau-Ponty:

> De acuerdo con Merleau-Ponty el Otro es impensable desde el punto de vista de la filosofía de la Conciencia y el Espíritu, no así desde el punto de vista de una filosofía de la vida sensible y carnal. La ontología —el Ser— no es lo primero para nuestro filósofo sino la relación con el Otro; pero esta relación no es Ética, no es una relación de conciencias, es Estética, es una relación de sensibilidades, de cuerpos que se sienten, que se ven y tocan entre sí. Ver al otro es una experiencia original y originaria; no es constituirlo, referirlo al puro Yo; pero hay una relación, un encuentro, el otro no permanece inaccesible. Él es para mí como yo soy para él. Lo veo y me ve y nuestras miradas se encuentran en el mundo que compartimos: somos co-presentes al mundo y el mundo es aprehendido intersubjetivamente. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que la comunidad humana es ante todo una comunidad estética, esto es, una comunidad de animalia, de seres vivos y animados, sensibles uno para el otro. La intersubjetividad es de principio y para siempre *intercorporeidad*: pertenencia originaria y de todos a la Carne del Ser. Ahora bien, si la comunidad humana es primordialmente una comunidad sensible, corpórea (estética), el Otro es para mí un ser sensible, un gesto, una fisonomía, un ingrediente intensivo de mi mundo antes que una Conciencia o una Voluntad.[25]

24. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Ediciones Península, 3.ª ed., 1994, p. 181.

25. Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, 1996, pp. 36-38. El autor nos comenta en una nota a pie de página que «Este planteamiento nos permite responder al cuestionamiento que se hace a Merleau-Ponty desde la perspectiva de la filosofía de la "otredad", en el sentido de que su concepción de la intersubjetividad y del otro sigue siendo pensada como una relación de conocimiento

M.ª Carmen López Sáenz en su *Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural* nos propone una revaloración de la intersubjetividad desde la coexistencia social, es decir, pensar la interculturalidad como una intercorporeidad viviente en Merleau-Ponty —nos dice—: «la fenomenología del otro y de la intersubjetividad es un paso ineludible para encarnar y comprender el diálogo intercultural del que tanto se habla actualmente».[26] El mestizaje se encuentra entre la identidad y la diferencia, su orientación básicamente consiste en no caer en univocismos ni equivocismos que se encuentran en el pensamiento posmoderno, más bien nos remite a una experiencia intercultural —analógica. Una filosofía carnal nos permite comprender el acontecimiento del mundo y el otro como una experiencia sensible que se prolonga en ese doble horizonte que va del mundo a la corporalidad y de la corporalidad al mundo: «el otro y yo permanecemos en un polimorfismo fundamental».[27] La intercorporeidad fáctica se relaciona con el ser de la sociabilidad, con la empatía o *Paarung* husserliana: «Al entender la intersubjetividad como intercorporeidad, Merleau-Ponty entiende que la existencia es ya coexistencia y que el mundo social es un campo permanente o dimensión del ser-*au-monde*».[28] Nos encontramos en una mutua reciprocidad entre el mundo natural y el mundo cultural. La interculturalidad y el mestizaje se mantienen en una dimensión socialmente interaccional, esto es, a partir del encuentro del yo y el otro, en ese mundo en común, entrelazado y ambiguo de la existencia corporal: el cuerpo es expresión, comportamiento e intencionalidad. Percibo al otro como una conciencia encarnada desde otro centro, esto es, en un descentramiento del sujeto hacia una correlación de la exis-

(aunque sea sensorial) y en los marcos de la Ontología tradicional. *Cfr.* Michael B. Smith, "Two Texts on Merleau-Ponty by Emmanuel Levinas Intersubjectivity: Notes on Merleau-Ponty and Sensibility", en Galen A. Johnson y Michael B. Smith, *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, pp. 53-66. En este mismo libro colectivo véase la discusión entre quienes sostienen algo semejante a Levinas y quienes argumentan a favor de la posición de Merleau-Ponty».

26. M.ª Carmen López Sáenz, «Hermenéutica fenomenológica d e l a existencia intercultural», *La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 7, n.º 12 y 13, Benemérita Universidad de Puebla, México, 2006, p. 126.

27. M.ª Carmen López Sáenz, «Intersubjetividad como intercorporeidad», *La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 5, n.º 8 y 9, Benemérita Universidad de Puebla, México, 2004, p. 3.

28. *Ídem*.

tencia intercultural: «El yo encuentra al otro en la experiencia vivida, la cual tiene como trasfondo una situación intersubjetiva e histórica que comienza por ser intercorporal».[29] Intercorporeidad es interculturalidad, esto significa que existe un entrecruzamiento primordial de la naturaleza y la cultura.

> Intercorporeidad es intercambio carnal, después simbólico, en el que el individuo se diferencia [...] Gracias al esquema corporal no sólo percibo otros cuerpos análogos a los míos, sino que incorporo las intenciones operantes ajenas. Encuentro al otro como encuentro a mi cuerpo, como otro cuerpo vivido, aunque desde otro centro [...] Sé de su otredad y diferencia gracias a que el cuerpo es la base de toda experiencia y hace que nuestra existencia no sea un acto único, sino la corporeidad, es decir, «una significación transferible», que posibilita una situación común.[30]

Merleau-Ponty comprende una fenomenología de lo relacional que va del yo al otro y del otro al yo, como un nosotros en complicidad promiscua. Las vivencias se trascienden en este movimiento de reconocimiento del otro desde su anonimato, y no desde la soledad del yo. La multiplicidad de formas de vida constituye un hecho social que tiene que ser reaprendido desde la intercorporeidad viviente: «Merleau-Ponty —nos expresa M.ª Carmen López— convierte al sujeto en subjetividad intencional y relacional que nos abre a la interculturalidad desde la intersubjetividad carnal vivida».[31] El mestizaje se encuentra en el tejido de las cosas carnales: en los objetos culturales, en la mezcla de sensibilidades y en *el polimorfismo del ser salvaje.* El problema del otro se relaciona con el reconocimiento recíproco: el ser sensible se encuentra a sí mismo como un otro que es a la vez conciencia encarnada en la ambigüedad originaria, tal vez como un rostro que se expresa en la otredad: *yo es otro.*

> Ambos pertenecen tan unidos en la carne como el yo y el otro; su inseparabilidad se piensa como el quiasma que hace que pertenez-

29. *Ibíd.*, p. 127. *Cfr.* la autora se cuestiona que: «Merleau-Ponty se interesa más por la alteridad, por lo ajeno que por el otro, como tal, por esta razón, generalmente se refiere al problema de *l'autrui* », p. 150.

30. *Ibíd.*, p. 60.

31. M.ª Carmen López Sáenz, «Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural», *op. cit.*, p. 3.

camos al mismo mundo formando una comunidad de implicación, no de yuxtaposición de mónadas. Tengo o no tengo estas ventanas, Merleau-Ponty las ignora para designar esa relación con el otro que es encarnada y viviente, porque ambos nacemos conjuntamente de ese éxtasis original que es la corporeidad. Ella es también la significante primordial de la que surge todo significado y la intersubjetividad se sitúa en el horizonte ontológico del Ser sensible que se fenomenaliza ininterrumpidamente.[32]

El sentido de la mezcla o hibridación fenomenológica se comprende en la desviación, disensión o *écart*, por ello creemos que en el fenómeno de la «no-coincidencia» se plasma el quiasmo merleaupontiano. El mestizaje se nos aparece como intrusión, entrecruzamiento o complicidad promiscua. La no-reproducción del fenómeno nos remite al carácter auténtico de la heterogeneidad mestiza. El ser ambiguo del mestizaje se encuentra en la apoteosis de la no-coincidencia como diacrítico encarnado. El pensamiento mestizo se da en la decantación merleaupontiana que entrelaza el adentro y el afuera, la pasividad y la actividad, o más bien es una experiencia que se reanuda en la pérdida de conciencia o *Erfahrung*. El mestizaje es una manera de ser, un estilo de concebir el mundo; empero es una experiencia de la «no posesión transparente», desapropiación o descentramiento del sujeto por el cual se puede acceder al reconocimiento del otro. La filosofía merleaupontiana es una filosofía de la relación, del intercambio y la partición. El encuentro con el otro es acontecimiento, significación y experiencia sensible que nos revela la existencia de un mundo en común. Las descripciones del *ineinander* merleaupontiano nos muestran una filosofía del horizonte, de la no-coincidencia absoluta o quiasma. El mestizaje y la carne son dos vértigos que se entrecruzan en una multiplicidad sensible, complicidad universal o reversibilidad promiscua. La encarnación mestiza se enraíza en la intersubjetividad como intercarnalidad. Lo único que tenemos en común todas las diferentes culturas es que todos habitamos en un cuerpo, somos corporalidad viviente, seres que se mezclan entre sí formando una multiplicidad mestiza.

32. M.ª Carmen López Sáenz, «Intersubjetividad como intercorporeidad», *op. cit.*, p. 62.

> La carne designa el punto de articulación de la naturaleza y cultura. Ambas se entrelazan de tal modo en la intercorporalidad que resulte imposible establecer dónde acaba lo natural y dónde comienza lo cultural en el ser humano: nuestra percepción es cultural e histórica, incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del ser salvaje. El mundo cultural se va depositando en lo natural, es una reorganización de éste. El otro además me ayuda a autocomprenderme. [...] En lugar de llegar al otro dando un rodeo y comenzando por el yo, Merleau-Ponty transforma el problema del otro al entenderlo como otra parte del mundo. La experiencia de lo otro revela que su mundo y el mío son comunes. El mundo no es sin el otro, es mundo-con-otro. El mundo se nos da corporalmente y el cuerpo se nos revela explorando el mundo.[33]

¡El mestizaje —como experiencia sensible— nace siempre como si fuera el primer día! El mestizaje es una aventura nómada que se realiza en el viaje como encuentro intercultural: podemos verlo en un andamiaje, un andar que crea él mismo su propio rumbo. Merleau-Ponty nos dice que al aprender de otras culturas retornamos a una experiencia originaria, primordial y salvaje del mundo de la vida que se encuentra en el interesarse por otras formas de ver, de sentir y apreciar la pluralidad cultural existente como un enriquecimiento mutuo que nos permitiría comprender que somos una *comunidad de animalia*, de seres que se muestran, se oyen y se tocan. Estar abiertos al diálogo siempre vivo con otras culturas, aprender a sentir de nuevo el mundo, ver al yo como otro yo, desde otro centro; otra subjetividad porque somos vida encarnada, somos el entrelazamiento primordial del cuerpo y el espíritu, de una conciencia salvaje, espíritu bruto y *chair*:

> El aparato de nuestro ser social puede deshacerse y rehacerse mediante el viaje, lo mismo que podemos aprender a hablar otras lenguas. Hay una segunda vía hacia lo universal: tampoco se trata de universal, de *surplomb* dominante de un método estrictamente objetivo, sino una especie de universal lateral cuya adquisición alcanzamos mediante la experiencia etnológica, la incesante vivencia de uno por el otro y del otro por uno. Se trata de construir un sistema general de referencia donde sea posible localizar el punto de vista indígena, el punto de vista del civilizado y los errores del uno sobre el otro, de constituir una amplia expe-

33. *Ibíd*. pp. 63-65.

riencia que se convierta en un principio accesible a los hombres de otro país o de otro tiempo. La etnología no es una especialidad que se defina por un objeto de estudio particular, las sociedades «primitivas»; es una manera de pensar, la que se impone cuando el objeto es lo «otro», y exige que nos transformemos a nosotros mismos. También nos convertimos en los etnólogos de nuestra propia sociedad si tomamos distancia con respecto a ella. [...] Por supuesto, no es posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia todas las sociedades de que habla. Basta con que a veces y durante bastante tiempo haya aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, pues desde ese momento dispone de un nuevo órgano para conocer, ha recuperado la posesión de la región salvaje de sí mismo que no se emplea en su propia cultura y mediante la cual se comunica con los otros.[34]

34. Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964, pp. 145-146.

II

FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA

LAS IDEAS SENSIBLES, ENTRE VIDA Y FILOSOFÍA*

Mauro Carbone
Università degli Studi di Milano

En su último artículo sobre la filosofía de la pintura, *El ojo y el espíritu*, Maurice Merleau-Ponty reconoce que las pinturas modernas le dan la impresión de que, en nuestra época, la relación de los hombres consigo mismos, con otros, con las cosas y con el mundo —ese nudo de relaciones que constituye para él lo que llamamos el Ser— no se expresa de la misma manera que en el pasado.[1]

¿Por qué Merleau-Ponty afirma esto en referencia a la pintura? Porque la pintura del siglo XX ha rechazado abiertamente toda hipótesis mimética, como lo atestigua, por ejemplo, la célebre declaración de Paul Klee: «el arte no reproduce lo visible; vuelve visible».[2] A su vez, rechazar toda hipótesis mimética significa rechazar la idea de que el mundo es un espectáculo que se despliega bajo mis ojos, que la pintura estaría llamada a *representar*; la tela es concebida así como una ventana o un espejo. De este modo, rechazar la hipótesis mimética significa implícitamente volver a poner en cuestión las nociones que describen tradicionalmente nuestra relación con el Ser, como ésa de la *oposición* entre el sujeto y el objeto, el cual es considerado como el que designa aquello que se tiene *enfrente* de nosotros. Según esta idea, el mundo aparece como el «gran objeto» en el cual yo mismo no estoy implicado: él constituye más bien el espectáculo

* Traducción del francés por Mario Teodoro Ramírez.

1. *Cfr*. Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 63.

2. Paul Klee, *Schöpferische Konfession* [1920], *Das bildnerische Denken*, Benno Schwabe & Co., Basilea, 1956, trad. fra. de P.-H. Gonthier en *Íd.*, *Théorie de l'art moderne*, París, Denoël, 1964, en adelante Gallimard, París, 1998, coll. «Folio», p. 34.

que yo he considerado representar, sea pictóricamente sobre la tela, sea conceptualmente en el pensamiento. Es por eso que, en *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty escribe que toda teoría de la pintura es una metafísica,[3] entendiendo por esto que toda teoría de la pintura conlleva la idea de cierta relación con el Ser.

Pero en Merleau-Ponty la referencia a la pintura no es la única que atestigua la mutación que ocurre en las relaciones entre el hombre y el Ser: en los mismos años, explicando cómo la ciencia o más bien *las ciencias* del siglo XX han modificado nuestra concepción de la naturaleza, afirma que ese cambio del concepto científico de naturaleza es, a su vez, el signo de una mutación ontológica total que debe ser absolutamente animada porque es absolutamente necesaria.[4] Según él, se trata, en suma, de un proceso que está en acto y que al mismo tiempo hay que actualizar.

Merleau-Ponty observa, pues, este proceso de mutación en dominios muy diferentes —la pintura o las ciencias físicas y biológicas, por ejemplo— pero en direcciones convergentes, lo que le conduce a hablar de un «pensamiento fundamental»,[5] el cual, según él, todavía no ha encontrado el medio de realizarse en tanto que filosofía explícita, es decir, no ha encontrado todavía la actitud y el lenguaje para formularse en aquello que la tradición occidental llama, precisamente, «filosofía».

He aquí, pues, que la dirección y el objetivo hacia los cuales se encamina el pensamiento del último Merleau-Ponty obligan a plantearse las cuestiones a las que acabo de hacer alusión: si desde las ciencias de la naturaleza, así como desde las experiencias pictóricas —pero también desde las literarias y las musicales—, emerge una nueva configuración de las relaciones entre el hombre y el Ser, la idea de filosofía que la tradición occidental ha formulado, ¿estará preparada para asumir la actitud y el lenguaje adecuados para expresar esta mutación? ¿No será necesario más bien repensar la idea de filosofía? Y en este caso, ¿cuáles mutaciones en la idea misma de filosofía son necesarias para

3. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 42.

4. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*, anotado por D. Séglard, París, Seuil, 1995, p. 265.

5. Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, «Préface» de C. Lefort, texto establecido por S. Ménasé, París, Gallimard, 1996, p. 163.

expresar la mutación de las relaciones entre el hombre y el Ser? Y estas mutaciones indispensables en la idea de filosofía, ¿son posibles? Es decir, ¿nos permiten, incluso en el caso en que consiguiéramos imprimirlas en nuestro pensamiento, hablar todavía de filosofía como lo hemos hecho hasta ahora?

A fin de responder a estas preguntas, en sus últimos cursos en el *Collège de France*, Merleau-Ponty interrogaba, por una parte, a cierta tradición filosófica de la que se sentía parte, la que no podía evitar tomar por referencia el pensamiento de Descartes de manera problemáticamente fundamental, y que tenía como otras referencias, no menos fundamentales, a los pensadores más importantes del movimiento fenomenológico: Husserl y Heidegger. Por otra parte, a fin de responder a las preguntas antes planteadas, Merleau-Ponty se pone a investigar otras referencias con las cuales confrontarse; interrogaba entonces lo que llamaba, con esta expresión singular, «la historia de la a-filosofía».[6]

Con esta expresión quería designar una línea —iniciada según él por Hegel, proseguida por Marx, Kierkegaard y Nietzsche, después por Husserl y Heidegger mismos— cuyas tentativas de pensamiento, más allá de las diferentes opciones teóricas, han querido, cada una a su manera, tomar partido por estos dominios de la experiencia que la filosofía, tal como se ha constituido tradicionalmente, ha eliminado del campo de su investigación. Tentativas de pensamiento que han buscado, en suma, tomar el partido de la «no-filosofía». Predicar las razones del aparecer contra las del ser, como lo hace Hegel con los principios fundamentales de su fenomenología del espíritu, predicar las razones de la experiencia contra las del pensamiento abstracto, o, más aún, las razones de la vida contra la teoría —el Zaratustra de Nietzsche por ejemplo: «yo os conjuro mis hermanos, permaneced fieles a la tierra»—, predicar las razones del más acá contra el más allá de la metafísica: he aquí, piensa Merleau-Ponty, diversas tentativas para pensar las razones de la no-filosofía contra la identidad tradicional de la que se ha provisto la filosofía.

Cuando Merleau-Ponty habla de «a-filosofía» quiere referirse entonces a un pensamiento que sabe hacer suyas las razones de la *no filosofía* y, gracias a ellas, transformar radicalmente la identidad de lo *filosófico*. Para decirlo con una expresión que se

6. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours...*, *op. cit.*, p. 278.

encuentra en una de las notas de su curso titulado «Filosofía y no filosofía desde Hegel», al cual me estoy refiriendo: «se trata [...] de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía [...], que se abre acceso a lo absoluto, no como "más allá", un segundo orden positivo, sino como otro orden que exige el más acá, el doble, no accesible más que a través de él».[7]

Estas palabras permiten medir toda la envergadura de la empresa con la que Merleau-Ponty está comprometido. Pero a los 53 años su muerte repentina interrumpe su investigación: no nos queda de ella más que algunos elementos absolutamente insuficientes para restituir sin equívoco las indicaciones de un pensamiento a la altura de la apuesta que él se había hecho. Se trata más bien de elementos donde el pensamiento *se busca* confrontándose con las ciencias de la naturaleza del siglo XX, con las experiencias pictóricas, literarias y musicales contemporáneas, y con ciertas corrientes de la tradición filosófica. Así, como lo escribió Merleau-Ponty refiriéndose a su vez a Husserl, se trata de un pensamiento que circunscribe «un dominio a pensar»,[8] un dominio definido por cuestiones, por interrogaciones a las que no se puede ser fiel y no se les puede reencontrar más «que pensándolas de nuevo».[9]

Varios síntomas culturales convergen pues, según Merleau-Ponty, en la expresión de una nueva relación entre el hombre y el Ser y, en este panorama, Marcel Proust y su *A la busca del tiempo perdido* ocupa, según su opinión, un lugar central que describe de esta manera en *Lo visible y lo invisible:* «Nadie ha ido más lejos que Proust en la fijación de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, es su doble y su profundidad».[10] Esta cita nos revela, pues, por qué Merleau-Ponty considera a Proust como una referencia decisiva durante los últimos años de su vida, que se caracterizan por la investigación a la que me estoy refiriendo. En otras palabras, él subraya que una formulación filosófica a la altura de nuestra nueva relación con el Ser pasa por una nueva descripción

7. *Ibíd.*, p. 275.

8. Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre* [1959], *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 202.

9. *Ídem.*

10. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard coll. «Tel», 1964, p. 195.

de las relaciones entre lo sensible y lo inteligible, a saber, por una teoría no platónica de las ideas hacia la que, según Merleau-Ponty, Proust, más que cualquiera, ha sabido avanzar.[11]

En ciertas páginas del primer volumen de la *Recherche*, a las que Merleau-Ponty ha vuelto muchas veces, Proust escribe en efecto que Swann —el protagonista de este volumen— había acabado por tomar «los motivos musicales por verdaderas ideas»[12] a partir del momento en que una concepción particular del amor y de la felicidad le había parecido inseparable de la escucha de cierta melodía: ésa de la «pequeña frase» de la sonata de Vinteuil. Tenemos aquí claramente un acontecimiento sensible, la escucha de la frase musical, que porta en él una idea particular, una concepción específica del amor y de la felicidad. Esta idea no se da, pues, si no hay un reencuentro de su manifestación sensible: la escucha de la «pequeña frase». En este sentido, Merleau-Ponty habla de «idea sensible».[13]

Está claro que una teoría de las ideas no puede más que implicar una teoría de su génesis, o sea una teoría de la ideación, que, a su modo, es indisociable de una nueva concepción de la relación entre actividad y pasividad, cuya distinción caracteriza tradicionalmente el «lugar» donde, decimos ordinariamente, las ideas *arriban*: ese lugar que llamamos «sujeto». Pero sobre este punto estoy forzado a no basarme más que sobre las pizcas de reflexión legadas por Merleau-Ponty y debo asumir entonces la responsabilidad del pensamiento avanzado aquí.[14] Dicho esto, a fin de comprender qué teoría de la ideación, de la génesis de las ideas, puede nacer a partir de la intención no platónica que Merleau-Ponty encuentra en Proust, me propongo partir de una frase de Merleau-Ponty mismo y busco comprender qué consecuencias podemos obtener. He aquí la frase: «Cuando inventamos una melodía, la melodía se canta en nosotros mucho más que lo que nosotros la cantamos; ella desciende en la garganta del can-

11. Cuando se refiere a la definición de Proust, Merleau-Ponty se pregunta en efecto: «N'est-ce pas une conception générale des idées?». Y poco después: «On a dit platonisme, mais ces idées sont sans soleil intelligible» (M. Merleau-Ponty, *Notes des cours...*, *op. cit.*, pp. 193 y 194, respectivamente).

12. Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, París, Gallimard, 1978, p. 343.

13. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 198.

14. Sobre este tema me permito remitir a mi libro: *Proust et les idées sensibles*, París, Vrin, 2008.

tante, como lo dice Proust... el cuerpo está suspendido en lo que él canta, la melodía se encarna y encuentra en él una especie de sirviente».[15]

¿Es posible decir que nos enfrentamos aquí a la descripción de la génesis de una idea? Yo diría que sí. Nos encontramos frente a la descripción de la génesis de una idea musical: una idea que se llama «melodía». Ahora bien, cuando la inventamos, como la hemos escuchado, «la melodía se canta en nosotros mucho más que lo que nosotros la cantamos». La ideación consiste, pues, en una actitud, de la que Merleau-Ponty habla en otras partes a partir de Heidegger en términos de «dejar-ser» (*sein Lassen*): es verdad que cuando inventamos una melodía ella «se canta en nosotros mucho más que lo que nosotros la cantamos», podemos entonces decir que inventar es un *dejar-ser*, que consiste, a su vez, —como lo sugiere Merleau-Ponty en la misma ocasión— en ofrecer a los objetos «la resonancia que ellos exigen».[16]

Volvamos ahora a la cita precedente: «Cuando inventamos una melodía, la melodía se canta en nosotros mucho más que lo que nosotros la cantamos; ella desciende en la garganta del cantante». Podríamos decir que este «inventar» entendido como «dejar-ser» consiste, en otras palabras, en un *acoger* que es un ponerse *de acuerdo* con el encuentro del mundo; esto en un sentido triple, pero íntimamente unitario: dejar ser el encuentro dejándose ser en él, entrando en resonancia con él. Es así, de hecho, como el cantante acoge en su garganta la melodía que desciende y se canta en él.

Pero si todo esto es verdadero, los que nos caracterizamos como esos que inventan una melodía acogiéndola de esta manera, ¿cómo podemos definirnos? Podemos decir que somos los *huecos* que acogen la melodía, que acogen el nacimiento de esta idea.

Evidentemente, sería un error comprender nuestro ser-hueco en el sentido de ser un puro y simple «receptáculo» de la idea: demasiado frecuentemente la palabra de Platón[17] ha sido interpretada así por este platonismo que ha devenido nuestra princi-

15. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 228.

16. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 138; yo subrayo.

17. Platón, *Timeo*, 50 d-e, trad. A. Rivaud, en *Íd.*, *Oeuvres complètes*, t. X, París, Les Belles Lettres, 1925, p. 169.

pal «imagen del pensamiento», para hablar como Deleuze, o la principal imagen de nuestra relación con el Ser, para hacer eco de Merleau-Ponty. Sería un error comprender nuestro ser-hueco en el sentido de un puro y simple receptáculo de la idea, decía, por al menos dos razones. Ante todo, eso implicaría pensar este hueco como existente ya *antes* de que la idea sobrevenga, y de pensarlo, pues, precisamente como hueco que se contenta con albergar tal idea. En otras palabras, esto implicaría pensarnos como una *pura pasividad*. Aún más, reducirnos a un simple receptáculo siempre presto a albergar una idea que adviene, sugeriría que *esta idea preexiste como tal «en otro lugar»* y que un día se decide caer en el seno de este hueco, a su vez preconstituido, que somos nosotros.

Hemos visto que hay que comprender más bien la descripción de la génesis de la idea, así como la génesis de este hueco —que, rigurosamente, no podemos más llamar «sujeto»—, como la descripción de *dos aspectos de un mismo evento* que podemos caracterizar como una *puesta en resonancia recíproca*. Un acontecimiento que consiste justamente en el advenimiento *simultáneo* de la idea y de nuestro ser-hueco. Un acontecimiento, pues, del que no debemos buscar saber si pasa en nosotros *o bien* fuera de nosotros, puesto que él nos es a la vez interior y exterior, produciéndose en el encuentro y *como* encuentro de la interioridad y de la exterioridad: un encuentro que, en tanto que acontecimiento, es inevitablemente alumbrado por la luz de un *choque*. Se produce como un encuentro que recorre el tejido de diferencias que nos unen al mundo —el tejido que Merleau-Ponty ha bautizado como «carne»— y que hace resonar este tejido a *efectos* de semejanza o incluso de identidad, designados, en este caso, bajo el nombre de «idea», precisaría quizá Deleuze.[18] Simultáneamente, el acontecimiento produce la «invaginación» —es interesante ver que este término es también de Merleau-Ponty—[19] de un faldón del tejido mismo, plegándolo en un hueco resonante que acoge y hace sedimentar esta idea.

18. «La ressemblance subsiste, mais elle est produite comme l'effet extérieur du simulacre, pour autant qu'il se construit sur les séries divergentes et les fait résonner» (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Éd. de Minuit, 1969, p. 303).

19. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 199, así como G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París, Éd. de Minuit, 1988, p. 12.

Por lo tanto, ni el hueco preexiste a la idea, ni la idea al hueco, sino los dos —mi devenir-hueco donde la melodía resuena y donde ella se forma por la resonancia— surgen *juntos*: para decirlo con las palabras del poeta francés Paul Claudel, ellos «conacen».[20] Es decir, ellos nacen juntos y *en una indistinción de la actividad y de la pasividad*. De hecho, en la frase de Merleau-Ponty que nos interesa aquí, como sobre una banda de Moebius, hay un sentido activo del que resulta implícitamente un sentido pasivo que es sin embargo *el mismo*. Así, los dos sentidos dicen juntos un sentido reflexivo donde la actividad y la pasividad aparecen indistintas, y por ahí se pierde, pues, la misma distinción entre un sujeto que es considerado actor y un objeto que es quien sufre la acción. En efecto, Merleau-Ponty escribe: «cuando inventamos una melodía» (aquí el «nosotros» es sujeto y la forma del verbo es activa), «la melodía se canta en nosotros» (entonces perdemos la posición de sujeto y la forma del verbo deviene simultáneamente reflexiva). En una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty subraya justamente esto al hablar precisamente de *hueco* para caracterizar lo que acabo de describir. Él escribe que pensar no es «una *actividad* del alma, ni una producción de pensamiento en plural, y yo no soy incluso el autor de este hueco que se hace en mí por el paso del presente a la retención, no soy yo quien me hace pensar como no soy yo quien hace latir mi corazón».[21]

Entonces, aunque no soy yo el autor de mis pensamientos, de este hueco que se forma en mí, en él —o mejor, *con* él— alguna cosa *se* crea: una melodía, por ejemplo. Es como decir que un proceso de creación se desencadena en mí sin que yo sea el autor. O todavía que «acoger» —que tradicionalmente es interpretado como una actitud pasiva— y crear —que tradicionalmente se considera una actitud activa— *no son más que uno*. Esto quiere decir también que la idea no preexiste a su advenimiento, lo que constituye otro elemento antiplatónico decisivo.

Querría subrayar que lo que he buscado describir hasta aquí muestra que *una idea adviene*, pues, *en nuestro encuentro con el mundo* y dentro de un horizonte más vasto de relaciones que

20. Paul Claudel, «Traité de la Co-naissance au monde et de soi-même», en *Art poétique*, París, Mercure de France, 1907, pp. 47-49, 1.ª ed. 1951.

21. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 275.

llamamos el Ser: en este sentido, el advenimiento de una idea se manifiesta desde entonces como un *acontecimiento ontológico* más que como nuestro «acontecimiento mental» privado. Pero hay que subrayar además que el proceso que he buscado describir hasta aquí —el proceso a través del cual un hueco se abre y gracias al cual alguna cosa se crea por el hueco que se abre— no vale solamente para el advenimiento de las ideas, sino también para el de los valores: estos valores, que subtienden nuestros actos, me parece que se forman también en virtud de la pasividad creadora de la que hablo.[22]

Ya se trate de ideas o de valores, hemos visto cómo ellos se crean en nuestro devenir-hueco: en este sentido, no somos sus autores, porque no somos nosotros quienes los hacemos, sino más bien *nuestro encuentro con el mundo*, el cual los trae a la expresión en un pensamiento que, escribe Merleau-Ponty en una de las últimas notas del curso sobre la naturaleza, opera «sin pensar»,[23] es decir, en un pensamiento todavía *ciego*. Por un lado, pues, desde el momento en que nosotros obramos en tanto que hueco, una indistinción entre nuestro ser activo y pasivo aparece; por otro lado, en el seno de esta indistinción, lo que viene a la expresión no es lo que hacemos nosotros mismos, sino el ser mismo de nuestro encuentro con el mundo: es este ser que *se refleja* o, por decirlo de otra manera, que *se piensa en nosotros*. Por esto yo decía que las ideas que vienen así a la luz no son simples «acontecimientos mentales», sino más bien acontecimientos ontológicos.

Quizá así estamos logrando dejar un poco más claros algunos aspectos de la mutación de las relaciones entre el hombre y el Ser que Merleau-Ponty veía ocurrir en nuestra época. Evidentemente esta mutación no consiste en *inaugurar* la producción de las dinámicas que he buscado poner en evidencia, como si ahora las ideas nacieran así y antes hubieran nacido de otro modo. La mutación reside más bien en el hecho de que nuestra época *estaría llevando a la expresión* esas experiencias según modalida-

22. Es en ese sentido, me parece, que se puede interpretar este comentario de Merleau-Ponty a propósito de un pasaje de Claude Simon: «La decisión no es *ex nihilo*, no es ahora, está siempre anticipada, porque somos todo, todo tiene complicidades en nosotros. No se decide hacer sino dejar hacer» (M. Merleau-Ponty, *Notes de cours...*, *op. cit.*, p. 214).

23. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 351.

des nuevas, produciendo así lo que Deleuze define a su vez como «elementos profundos para una nueva imagen del pensamiento».[24] Así, esta época habría transportado (o re-transportado)[25] a la expresión nuestro ser-hueco, que no es ni un vacío ni un ser pleno, mientras que la tradición filosófica ha hecho prevalecer una concepción del sujeto según uno u otro de esos modelos: el sujeto es ya el ser pleno que da sentido al mundo, ya el vacío que recibe el sentido del mundo.

Llevar a la expresión la mutación de las relaciones entre el hombre y el Ser quiere decir entonces describir nuestro ser no como «sujeto» que, como expliqué anteriormente, hace frente a un «objeto-mundo», sino más bien como un hueco que es «caja de resonancia» en el sentido en el que hemos escuchado decir a Merleau-Ponty de la melodía que *se* canta en nosotros a condición de que sepamos concederle justamente la resonancia que exige. Se trata en efecto de un hueco donde resuene nuestro encuentro con la carne del mundo, donde este «resonar» no sea la simple reproducción de un sonido producido en otro lugar, sino que —es lo que aprendemos de la caja de resonancia— revista un valor creativo particular.

En una misma perspectiva, puede ser que no hayamos subrayado bastante hasta aquí que la caracterización de nuestro ser en términos de «devenir-hueco», de «invaginación», es totalmente complementario de la caracterización del ser de la idea que Merleau-Ponty extrae de lo que Proust escribe sobre los «motivos musicales». El Ser, tradicionalmente considerado como lo que perdura más allá de la visibilidad tramposa del devenir, pero que es accesible por otra manera de *visión* —el ser de la idea, justamente—, muestra aquí su imborrable enraizamiento sensible de principio, gracias a este arte que canónicamente está ligado al tiempo y así al devenir, un arte que se ofrece a una modalidad de encuentro —la *escucha*— que lo sustrae del para-

24. Gilles Deleuze, *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, «Les Lettres françaises», 1.223, 28 de febrero - 5 de marzo, 1968, p. 304.

25. Me refiero a la etimología latina del término «concepto», la que me parece reenvía a algo como cóncavo que hace la función de estanque de cosecha. Sobre esto, *cfr*. Mario Perniola, «Présentation» de B. Gracián, *L'Acutezza e l'Arte dell'Ingegno*, trad. it. G. Poggi, Palermo, Aesthetica, 1986, p. 19, así como mi libro titulado *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Milán, Guerini e Associati, 1996, p. 158.

digma del cara a cara y de la representación, un arte que consiente, pues, en pensar también nuestro ser, como el de la idea, en términos no sustanciales, e incluso no identitarios.[26]

Me encamino hacia la conclusión. He buscado describir un informe de la indivisión entre actividad y pasividad, un informe que no hace más que uno con *una creatividad que nosotros somos sin ser sus autores*. Para definir tal informe, las palabras más apropiadas me parecen ser aquellas que Merleau-Ponty utiliza para describir una de las ideas centrales del último periodo de su pensamiento: la idea de quiasmo, según la cual, destaca, «toda relación con el ser es simultáneamente tomar y ser tomado, ella está *inscrita* e inscrita en el mismo ser que ella toma».[27]

Esto deberá bastar para comprender el sentido de las tentativas de pensamiento que se han seguido, según Merleau-Ponty, a partir de Hegel, y en las cuales me parece evidente que nosotros estamos todavía implicados. Se trata de tentativas que buscan formular, como ya lo explicaba al principio, la mutación presente en las relaciones entre el hombre y el Ser en un pensamiento que, para llegar a expresarlo, debe a su vez transformarse de filosófico en a-filosófico, al menos según la acepción y la intención que hemos visto que le atribuye Merleau-Ponty a este término.

Él afirma además: «La filosofía jamás ha hablado [...] de la pasividad de nuestra actividad».[28] Él entiende que se tiene que partir justamente de la idea de quiasmo para elaborar una idea de la filosofía que, escribe, «no puede ser toma total y activa, posesión intelectual, puesto que lo que hay que coger es una desposesión».[29] En otras palabras él confirma que «la toma está tomada».[30] Enton-

26. Sobre este punto, una nueva referencia a la novela de Proust puede servir de ejemplo: en el primer volumen de ésta, él describe tres ejecuciones de la sonata imaginaria de Vinteuil, para cada una de las cuales él liga diferentes fuentes históricas de inspiración. Me parece, pues, legítimo preguntar dónde reside su identidad. Sobre esto me permito remitir a M. Carbone, «Composing Vinteuil: Proust's Unheard Music», trad. ing. D. Jacobson, *Res*, n. 48, otoño de 2005. Hay una convergencia evidente entre las presentes reflexiones y las que J.-L. Nancy ha desarrollado en *À l'écoute*, París, Galilée, 2002.

27. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 319.

28. *Ibíd.*, p. 274.

29. *Ibíd.*, p. 319.

30. *Ídem.*

ces, la puesta en cuestión del *cara a cara* entre el sujeto y el objeto no puede más que implicar, como lo recuerda el extracto referido, la puesta en cuestión de la posibilidad para el sujeto de *coger* el objeto; o de otra manera, esto no puede sino implicar la puesta en cuestión de la noción moderna de «concepto», que es modelada según la palabra alemana que significa justamente «concepto», a saber, la palabra *Begriff*, cuya raíz marca bien una intención de «sobrecogimiento»; *Begriff* deriva en efecto del verbo *greifen* que quiere decir precisamente «coger».

Pero si no somos los sujetos quienes hacemos frente al mundo, sino más bien huecos que revelan las cajas de resonancia de nuestro encuentro con él, es claro que esta intención de «sobrecogimiento» no puede existir y que ella debe ser puesta en cuestión. Esto implica renunciar a la idea de filosofía como *posesión* intelectual. En efecto, como escribe Merleau-Ponty, «la filosofía no está *encima* de la vida, en desplome».[31] Ella no está, pues, en posición de *coger* la vida para tenerla en una posesión intelectual.

Sin embargo, desde Tales, la filosofía ha desconfiado tradicionalmente de la vida, la ha tenido siempre a distancia y es precisamente sobre este gesto de puesta a distancia que ella ha constituido su identidad, considerando la vida como «no-filosófica». Evidentemente me refiero a la anécdota platónica sobre Tales, quien, mirando las estrellas, cae en un pozo mientras la muchacha de Tracia se burla de él.[32] Relacionarse con la no-filosofía (y así con la vida entendida como uno de los nombres que la filosofía misma ha atribuido a la no-filosofía), relacionarse con ella, pues, reconocerla como el otro lado de la filosofía misma, más que como lo otro de ella misma, es en lo que consiste la idea de filosofía que Merleau-Ponty define también como «a-filosofía» y de la que reconocía el *principio* —en el doble sen-

31. *Ídem.*

32. Para una reflexión sobre la historia de la recepción de este anécdota y su actualidad, *cfr.* Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, trad. it. B. Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bolonia, Il Mulino, 1988. Para otras reflexiones sobre este punto, véanse igualmente las páginas de Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1990; Rosella Prezzo, *Ridere la verità. Scena comica e filosofia*, Milán, Cortina, 1994; Federica Sossi, *Mentre l'angoscia si fa guardare. Lo spazio dell'oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Milán, Guerini e Associati, 1995.

tido de momento inicial y de noción fundamental— en la concepción hegeliana de la fenomenología. Es por esto que, precisamente a propósito de la «a-filosofía», Merleau-Ponty escribe: «Principio planteado por Hegel: es por una fenomenología (aparición del espíritu) (espíritu en el fenómeno) que se accede al absoluto. No que el espíritu fenómeno sea medio, escala [...], sino porque el absoluto no sería absoluto si no apareciera así».[33] Esto quiere decir que el aparecer es un aspecto integrante y decisivo del ser: entonces él no representaba tradicionalmente más que otro de los nombres atribuidos por la filosofía a la no-filosofía. He aquí que filosofía y no-filosofía, es tanto como sensible e inteligible, actividad y pasividad, sujeto y objeto. Revocar la intención de oposición para la cual la metafísica ha instituido todas estas dualidades que pueden ser resumidas por la de lo visible y lo invisible, a fin de nombrar más bien su co-pertenencia íntima y transformar por consecuencia la actitud y el lenguaje de manera que corresponda a la mutación presente de las relaciones entre el hombre y el Ser: ésta es la tarea a realizar. No puede además ser de otra manera, puesto que, más allá de las biografías singulares, no se trata de la tarea de un pensador, sino de la del pensamiento mismo.

33. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours...*, *op. cit.*, p. 275.

EL SENTIDO DE LA CONSTRUCCIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Al comienzo del «Prefacio» a la *Fenomenología de la percepción*, Maurice Merleau-Ponty menciona, junto con las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl y la «fenomenología genética», la *VI Meditación cartesiana* de Eugen Fink y la «fenomenología constructiva». Recordemos que, en abril de 1939, durante su estadía en Lovaina como primer visitante extranjero de los Archivos Husserl, Merleau-Ponty conoció a Fink, quien se ocupaba de transcribir manuscritos husserlianos. Herman van Breda nos informa de que «tuvieron un largo intercambio de puntos de vista, apasionante por lo demás, [...]».[1] Además, en el otoño de 1942, Merleau-Ponty tuvo la oportunidad de leer la *VI Meditación cartesiana*. En una carta a Van Breda de ese año, Merleau-Ponty escribe: «He podido en Marsella hablar con G. Berger sobre la VI Meditación; la he leído en la tranquilidad de la pequeña ciudad universitaria de Aix-en-Provence, [...]».[2] En este trabajo me refiero, en primer lugar, a la significación que adquiere la fenomenología constructiva para la elaboración de la tesis, también enunciada en el «Prefacio», de que la filosofía es como el arte de la realización de una verdad. En segundo lugar, considero el desarrollo que este punto de vista tiene en la fenomenología de Merleau-Ponty con una especial referencia a la interpretación de Bernhard Waldenfels que gira en torno del problema de la instauración de nuevos órdenes. En tercer lugar, examino las motivaciones de este proceso. Por último, analizo algunas

1. Herman Leo van Breda, «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 67, 1962, p. 412.
2. *Ibíd.*, pp. 421s.

cuestiones relacionadas con el método fenomenológico y una limitación que Merleau-Ponty impone a la tesis acerca de la filosofía como realización de la verdad.

1. **Significación de la fenomenología constructiva**

Algunos puntos de vista de Fink se relacionan estrechamente con la fenomenología de Merleau-Ponty. Además de la idea de una fenomenología constructiva, es necesario mencionar también la interpretación del problema de la fenomenología de la fenomenología en la dirección de un abandono tanto del esquema sujeto-objeto como del plano del Ser.[3]

Según la presentación que Fink efectúa en la *VI Meditación cartesiana*, a la manera de la *Crítica de la razón pura*, el sistema de la fenomenología trascendental se compone de dos partes. La primera es la teoría trascendental de los elementos cuyo objeto de estudio es la constitución del mundo, y el sujeto de la investigación es el yo fenomenologizante o espectador trascendental que explicita esa constitución por medio de la reflexión trascendental. Comprende en primer lugar una fenomenología regresiva que se presenta como la explicitación de la subjetividad trascendental en tanto correlato de la experiencia del mundo, y se divide en una estética y una analítica trascendental. La estética trascendental se ocupa del mundo de la intuición. Es la descripción noemática del fenómeno del mundo de acuerdo con sus tipos estructurales a fin de obtener los hilos conductores para la descripción correlativa de los múltiples modos de conciencia o

3. Sobre la relación entre Fink y Merleau-Ponty, Ronald Bruzina escribe: «[...] no podemos esperar trazar *exactamente* cómo de una constelación de pensamiento surge otra, especialmente si una constelación que surge como nueva es de sorprendente originalidad. Además, lo que se ha de captar es la coherencia de sentido entre las constelaciones en cuestión que, cuando es vista en términos de los contactos que pueden ser demostrados en la documentación, establece el *linaje* por el que la comprensión merleaupontiana de Husserl, en puntos cruciales, tendría que ser considerada como una comprensión que pasa por Fink» (Ronald Bruzina, «Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology», en Ted Toadvine y Lester Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl, Contributions to Phenomenology* 45, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 198).

noesis en que se dan esas unidades objetivas. Por su parte, la analítica trascendental es una interrogación retrospectiva que avanza desde los actos como unidades de la experiencia trascendental hacia los estratos de profundidad de la vida trascendental.

Además, la teoría trascendental de los elementos incluye una fenomenología constructiva que se ocupa, al igual que la Dialéctica trascendental kantiana, de problemas marginales de la fenomenología regresiva, es decir, cuestiones que no pueden ser tratadas en ella porque caen fuera del ámbito de la intuición. Sus construcciones no se refieren a un contexto temático cerrado como en la fenomenología regresiva. Y al no haber un ámbito de problemas previamente delimitado, su nota distintiva es la heterogeneidad temática. Las construcciones tienen que ser motivadas por lo efectivamente intuido y deben responder, entre otras, a las preguntas trascendentales por el comienzo y el fin de la constitución egológica e intersubjetiva del mundo, o por aquellas fases de nuestra vida infantil que se encuentran más allá del alcance de nuestras rememoraciones. Puesto que no pueden ser llevadas a una intuición, ya sea en el presente por medio de la percepción o en el pasado por medio de la rememoración, esas fases sólo pueden ser construidas.

La segunda parte del sistema es la teoría trascendental del método que tiene como tema y a la vez como sujeto al espectador trascendental que reflexiona sobre la vida constituyente. Se trata de una «fenomenología de la fenomenología»[4] destinada a hacer comprensible la investigación fenomenológica. Husserl se había ocupado reiteradamente de autocríticas a sus descripciones en un nivel superior de reflexión, y en un manuscrito de 1930 habla de una «fenomenología de nivel superior, que considera el yo *fenomenologizante* y su vida: *fenomenología de la fenomenología*».[5] Fink desarrolla el tema en la VI Meditación como una investigación que procura analizar, en una reflexión de segundo orden, la índole de la reflexión de primer nivel que se

4. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (eds. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven), *Husserliana Dokumente* II, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 9.

5. Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (ed. Sebastian Luft), *Husserliana* XXXIV, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 176.

ocupa de la constitución del mundo. Entre sus problemas fundamentales se ha de mencionar el *cómo* de la reflexión del espectador fenomenológico, y esto incluye un examen de la relación entre los tres yoes que participan de la reducción trascendental, es decir, el yo de la actitud natural, el yo trascendental que efectúa operaciones constituyentes, y el espectador que tras la *epojé* reduce el mundo a esas operaciones. Se debe destacar que, mientras que el yo trascendental se orienta teleológicamente hacia el mundo en la constitución, el espectador trascendental no participa en ese proceso porque lleva a cabo un movimiento contrario dentro de la vida trascendental a fin de poner al descubierto, a partir de los productos finales, las fuentes constituyentes.

Esta articulación de la fenomenología trascendental tiene dos consecuencias. De la teoría trascendental de los elementos se desprende que, mientras la fenomenología regresiva retrocede de lo dado a sus condiciones subjetivas de posibilidad, la fenomenología constructiva se ocupa de aquello que no es dado pero se encuentra motivado por lo dado. Y de la teoría trascendental del método se desprende que, mientras que en la fenomenología regresiva tanto el espectador fenomenológico como la vida trascendental constituyente tienen la misma dignidad de ser porque poseen efectividad actual, el espectador muestra en la fenomenología constructiva una preeminencia sobre esa vida trascendental a la que procura acceder por medio de sus operaciones porque posee una existencia trascendental actual de la que la vida trascendental no dada que se ha de poner al descubierto constructivamente carece. Esta vida no tiene un espectador establecido por ella misma y sólo puede acceder a sí misma en el espectador de la vida trascendental dada: «Y en la medida en que el espectador fenomenologizante en la fenomenología constructiva participa en su propio modo en la actualidad efectiva, en la medida en que, por el contrario, su objetividad temática no participa, *el ser del espectador fenomenologizante* precede en cierto respecto al ser de su tema construido».[6]

Emerge, pues, un contraste entre la fenomenología regresiva y la fenomenología constructiva en virtud de la primacía que, en la segunda, el espectador trascendental tiene sobre la vida

6. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, p. 73.

trascendental porque ésta no está dada sino que tiene que ser construida sobre la base de las motivaciones ofrecidas por lo dado. Con este contraste, Merleau-Ponty obtiene una base para diferenciar el análisis de lo previamente dado y la institución de un nuevo ser. En el siguiente pasaje del «Prefacio», en relación con los términos «espectador imparcial» y «establecen», dos notas remiten a la VI Meditación: «Pero el ego meditante, el "espectador imparcial" (*uninteressierter Zuschauer*), no llegan hasta una racionalidad ya dada, "se establecen", y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo (*l'explicitation d'un être préalable*), sino la fundación, los cimientos del ser (*la fondation de l'être*), la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad».[7] Para Fink y Husserl es posible construir algo no dado ni dable en la intuición en virtud de una excedencia de posibilidades del espectador trascendental respecto de la vida trascendental. Para Merleau-Ponty esta posibilidad se convierte en la instauración de una verdad y una racionalidad en virtud de una excedencia respecto del mundo dado. El papel del espectador trascendental es asumido por una subjetividad que no se limita a la esfera dada de sentido sino que realiza una institución originaria de sentido. Y el papel de la vida trascendental dada es asignado a la herencia de sentidos que ha de ser trascendida por nuevas instituciones de sentido. Así como la insuficiencia de lo dado en la intuición posibilita la primacía del espectador trascendental, la insuficiencia del mundo de sentidos dados posibilita la primacía de la nueva institución de sentido que sobrepasa los sentidos precedentes.[8] En suma: la oposición inherente a la teoría trascendental de los elementos entre algo

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 15 (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1974, pp. 19-20).

8. En el escrito «El problema de la fenomenología de Edmund Husserl», Fink alude a la «precaptación» del «ordenamiento interno de sentido de la conciencia» como «momento constructivo» del análisis intencional para subrayar que no se limita a la comprobación de datos de la conciencia que nos salen al encuentro. *Cfr.* Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, *Phaenomenologica* 21, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, p. 205.

dado y algo no dado se convierte en la oposición entre «*vérité toute faite*» y «*vérité qui se fait*» o «*vérité à faire*»,[9] y la oposición inherente a la teoría trascendental del método entre el yo trascendental y el yo fenomenologizante o espectador se transforma en la oposición entre el yo que instaura una verdad y el yo que actúa dentro de «"verdades" establecidas».[10]

Por tanto, no se debe hablar de la verdad en el sentido de una adecuación. Hay verdad como coherencia de la expresión consigo misma o como un estilo de ser que impone, a través de un principio único, una modulación a todos los elementos que lo integran: «La pintura moderna, como en general el pensamiento moderno, nos obliga absolutamente a comprender lo que es una verdad que no se asemeja a las cosas, que existe sin modelo exterior y sin instrumentos de expresión predestinados, y que sea sin embargo verdad».[11] Por tanto, el mundo es un «tesoro siempre lleno de cosas por decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor)».[12] Según Merleau-Ponty, no nos encontramos ante «un ser sin espesor, mensaje a la vez indescifrable y evidente [...] del que se sabe, si se lo ha recibido, todo lo que se puede saber, y del que en suma no hay nada que decir».[13] Por eso el mundo no nos impone un espectáculo sino que exhibe un polimorfismo.

En el párrafo que cierra la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty alude a la reflexión de segundo orden sobre la fenomenología: «A la fenomenología como

9. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1977, pp. 224, 293.

10. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 207. Waldenfels recuerda que Merleau-Ponty se refiere expresamente a las incitaciones de la VI Meditación, pero subraya que les confiere un giro propio: «En la sección final del mencionado prólogo [...] se trata de una apreciación general de la fenomenología. La decisión con que ella procura captar el "sentido del mundo y la historia *in statu nascendi*" presupone que ella no se instala de antemano en un mundo predado o preformado. [...] La referencia a la VI Meditación cartesiana concierne entonces al estatus peculiar de la fenomenología, esto es, de una filosofía fenomenológica en cuanto tal» (Bernhard Waldenfels, «Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie. Überlegungen zu Eugen Finks "VI. Cartesianischer Meditation"», en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, p. 79).

11. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 91. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, París, Nagel, 1948, p. 165.

12. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 305.

13. *Ibíd.*, p. 174.

descripción directa debe añadirse una fenomenología de la fenomenología».[14] De inmediato, en este pasaje fundamental, siguen dos afirmaciones que recuerdan también a Fink. La primera atañe al alcance de la fenomenología de la fenomenología: «Debemos volver al cogito para encontrar ahí un Logos más fundamental que el del pensamiento objetivo, que le da su derecho relativo y, al mismo tiempo, lo coloca en su lugar».[15] Fink había considerado que el esquema sujeto-objeto, que debe ser adoptado necesariamente en una etapa inicial, no es válido para los estratos profundos de la subjetividad ni para la descripción del mundo porque en estos casos está en juego una intencionalidad que no es ni la intencionalidad de acto ni la intencionalidad de horizonte concebida como una modificación intencional de la intencionalidad de acto: «[...] la intención es básicamente más amplia que la conciencia de acto, es el modo de la vida subjetiva en cuanto tal».[16] Fink se refiere a una vigilia como apertura primaria al mundo y la caracteriza como un «sentir el mundo» (*Weltgefühl*).[17] Además, critica a Husserl sosteniendo que el horizonte universal no puede ser comprendido a partir de lo intrahorizóntico, es decir, que el mundo es un continente que no puede ser entendido a partir de sus contenidos.

La afirmación que sigue a las ya mencionadas nos dice: «En el plano del ser, jamás se comprenderá que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito».[18] En la VI Meditación Fink afirma que la subjetividad trascendental «*es de un modo que trasciende la idea de ser*» (HuaDok, II/1, 84). Y en sus propias notas de trabajo describe la relación entre lo que es y aquello que es su origen como la relación entre el ser (*tò ón*) y el no-ser (*tò mē ón*), y proyecta una meóntica cuyo tema es esta dimensión que trasciende al ser. Puesto que no podemos escapar al mundo por la *epojé*, sólo podemos sustraernos a la noción de ser

14. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 419.

15. *Ídem*.

16. Eugen-Fink-Archiv Z-VII IX/6a. Citado en Ronald Bruzina, «Redoing the Phenomenology of the World in the Freiburg Workshop, 1930-1934», *Alter*, n.º 6, 1998, p. 71.

17. Eugen Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, ed. Ronald Bruzina, Friburgo/Munich, Karl Alber, 2006, p. 417 (Eugen-Fink-Archiv M-II).

18. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 419.

que caracteriza lo constituido anteponiéndole el no-ser de la subjetividad: «Sólo la captación meóntica de la subjetividad absoluta muestra la constitución como una relación meóntica, como no-óntica, como relación no entre lo que es sino "entre" mundo (ser) y "nada"; como relación de origen (*Ursprung*) y condición-de-originado (*Entsprungenheit*)».[19]

2. **La construcción como fundación del ser**

Siguiendo las huellas de Merleau-Ponty, Waldenfels ha insistido en la idea de una verdad que está en proceso de ser establecida en contraposición a la verdad ya hecha: «La verdad no es adecuación o coincidencia».[20] Ha desarrollado la cuestión en relación con otros temas merleaupontianos como la pregnancia de posibles en tanto alimentadora de un polimorfismo del ser salvaje o el sujeto en tanto sistema jerarquizado de estructuras. En estos temas resuena el eco de la fenomenología constructiva en razón de que la función del espectador trascendental —dar cuerpo a lo no intuido— es asumida por una subjetividad que trasciende órdenes dados de sentido e instaura otros. Además, esta subjetividad queda sometida, en virtud de la diversidad de órdenes, a un descentramiento que evoca la heterogeneidad temática en virtud de la cual, según Fink, no es posible proyectar una concepción previa de la fenomenología constructiva. Con otras palabras, ni el espectador trascendental ni la subjetividad se desenvuelven dentro de un marco predeterminado.

En lo que concierne a las posibilidades, Merleau-Ponty se refiere a la noción husserliana de unicidad del mundo.[21] Según Husserl, los conceptos de singularidad y pluralidad carecen de sentido en relación con el mundo porque todo lo plural y singular sólo puede destacarse a partir del horizonte del mundo. Merleau-Ponty aclara que la unicidad no se refiere a la efectividad

19. Citado en Ronald Bruzina, «Einleitung des Herausgebers», en E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, p. lxxxvi (Eugen-Fink-Archiv Z-XV 112b).

20. Bernhard Waldenfels, «Vérité à faire. Zur Herkunft der Wahrheit», en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, *op. cit.*, p. 126. *Cfr.* nota 10.

21. *Cfr.* Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana* VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 146.

del mundo frente al carácter imaginario de cualquier otro mundo ni al mundo en sí frente a los mundos para nosotros, y afirma: «Con Husserl, la unicidad del mundo significa [...] que está en la raíz de todo pensamiento de posibles, que se rodea incluso de un halo de posibilidades [...]».[22] Y en otra nota de trabajo se refiere a una «*pregnancia* de posibles, *Weltmöglichkeit* (los mundos posibles como variantes de este mundo, el mundo de este lado de lo singular y lo plural) [...]».[23] Esta noción de una reserva o acopio único de posibilidades es elaborada por Waldenfels desde el punto de vista de una «fenomenología radical» que debe poner de manifiesto el mundo como «presupuesto de todos los presupuestos».[24] El mundo es siempre abierto y no acabado, y no sólo en el sentido de un horizonte de experiencia que nunca se ha de explicitar, sino en el «sentido más radical»[25] de que un orden del mundo es establecido a través de una selección de posibilidades. Esta opción necesariamente excluye la actualización de otras posibilidades y, por tanto, de otros órdenes posibles.

De este modo se retoma la tesis de Merleau-Ponty acerca de la diferencia entre una percepción originaria y una percepción secundaria, esto es, entre una percepción productiva que hace surgir por primera vez determinadas estructuras y una percepción habitual que reconoce y reproduce estructuras familiares y de este modo continúa una tradición perceptiva. En contraste con la «percepción percibida» o «percepción empírica o secundaria», la percepción originaria o «percepción percipiente» es una «actividad creadora» que produce sus propios patrones. De suerte que la percepción ya no es primariamente una presentación sino un ordenamiento. Hay «una sintaxis perceptiva que se articula según reglas propias» a las que está sujeta la percepción en lugar de remitir a las cosas mismas como si fueran un «texto originario».[26] Que la percepción no sea primariamente presenta-

22. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 282.

23. *Ibíd.*, p. 304.

24. Bernhard Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, p. 31.

25. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 93.

26. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 53s., 74, 45s., 29. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 50.

ción significa además que lo no presente no es simplemente lo implícito o lo potencial que puede ser alcanzado idealmente con el despliegue de la experiencia. Si la percepción depende de una determinada organización de la realidad, y no hay una estructura omniabarcadora, la idea de una presencia total, esto es, de una impleción de todas las referencias vacías —aunque sea como un polo ideal de la experiencia— debe ser descartada.

La selección que da lugar a un orden, y hace imposibles otros órdenes, equivale al «polimorfismo del ser salvaje»[27] defendido por Merleau-Ponty, e implica que «el *único* mundo de la vida se convierte en *una red y una cadena de mundos particulares*, [...]».[28] Un modo radical de contingencia afecta a cualquier orden porque no existiría si la selección y exclusión hubieran sido distintas. Esto ha sido indicado en la *Fenomenología de la percepción* con la noción de contingencia ontológica: «[...] la contingencia del mundo no debe ser comprendida como un ser menor, una laguna en el tejido del ser necesario, una amenaza para la racionalidad, ni como un problema a resolver lo más pronto posible por el descubrimiento de una necesidad más profunda. Ésta es la contingencia óntica, en el interior del mundo. La contingencia ontológica, la del mundo mismo, por ser radical, es al contrario la que funda de una vez por todas nuestra idea de la verdad. El mundo es lo real respecto del cual lo necesario y lo posible no son más que provincias».[29] La contingencia ontológica se enlaza con la idea de que la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino la realización de una verdad.

Según Waldenfels, Husserl sólo tematiza dos de los tres aspectos que es posible diferenciar en el mundo de la vida como círculo de intereses de la cotidianidad: 1) lo cerrado en sí y parcial por oposición a lo abierto y omniabarcador, esto es, el cerrado círculo de los intereses cotidianos frente al más abierto círculo de los intereses no cotidianos o el horizonte apráctico; y 2) lo concretamente intuitivo y captable por oposición al ámbito de las construcciones ideales. Pero lo cotidiano es también lo orde-

27. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 307.

28. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, *op. cit.*, p. 28. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 182.

29. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 456. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, p. 174, n. 2.

nado o habitual por contraste con lo de índole extraña que no puede integrarse a un orden dado. Husserl es ajeno a esta última distinción porque describe un horizonte universal en el que se integran todas las innovaciones. Distingue entre «lo requerido cotidianamente» y «algo nuevo que irrumpe»,[30] pero convierte la novedad en un componente del único orden existente. Con lo cual anula «lo de índole nueva», es decir, la aparición de otro orden. Para no caer en esta anulación se debe renunciar a un *a priori* del mundo de la vida como fundamento de los órdenes posibles, esto es, a un horizonte del mundo unitariamente estructurado al que se acomodan los diversos mundos. En el pasaje de un orden a otro se produce una transgresión de lo cotidiano, esto es, de lo habitual y ordenado que se repite día a día. Con las innovaciones se abre paso o irrumpe lo de índole nueva o lo extraordinario.[31]

La fundación del ser no tiene lugar desde un centro en las intenciones de la conciencia, sino —como ha sostenido Merleau-Ponty— en un proceso de diferenciación del que el sujeto no es ni dueño ni mero receptor pasivo: «Hay incontestablemente algo entre la Naturaleza trascendente, el en-sí del naturalismo, y la inmanencia del espíritu, de sus actos y sus noemas. En este entredós es necesario tratar de avanzar».[32] Entre el sujeto y el objeto hay una tercera dimensión o «ámbito del entre» en el que se originan órdenes o estructuras de sentido mediante un proceso de auto-organización que no se deja reducir al sujeto singular en tanto polo de irradiación de actos sino que por el contrario le impone un descentramiento. El carácter limitado, la variabilidad y la sustitución de los órdenes tienen como consecuencia una multiplicación del sujeto que «ya no se muestra como una instancia unitaria y un concepto unitario sino como un conglomerado y síndrome de funciones heterogéneas».[33] Antes de una conciencia «de» las estructuras se debe hablar de una conciencia «en» estos órdenes, y, por tanto, de una subjetividad dispersa que se refleja en una identidad múltiple.

30. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, *op. cit.*, p. 327.
31. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 54-65.
32. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 209.
33. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, *op. cit.*, p. 73.

Una de las tesis centrales sustentadas es que cada orden permite decir, pensar y hacer algo determinado a la vez que excluye otras posibilidades. De ahí se infiere que quien participa del orden se convierte en un determinado hablante, pensante o actuante al que «queda negado el atributo de un "sujeto", central o aun total, del habla y la acción».[34] No sería posible alcanzar una visión de conjunto por medio de una pura conciencia de los órdenes porque la vida se desenvuelve en medio de estructuras múltiples, debe adoptar formas adquiridas de comportamiento, y hace frente a situaciones que se resisten al intento de superarlas. Este punto de vista continúa la tesis de Merleau-Ponty según la cual se debe «rechazar la noción de sujeto, o definir el sujeto como campo, como sistema jerarquizado de estructuras [...]».[35] Por consiguiente, no hay centros separados de irradiación de actos o de incidencia de afecciones, sino que el que habla y obra debe ser comprendido a partir de la interlocución o la interacción. Desde este punto de vista, en lugar de actos, corresponde hablar de acontecimientos que responden a interpelaciones o incitaciones y constituyen la esfera del «entre» a través del juego recíproco de interpelación y respuesta. Se trata de un «acontecimiento-entre», esto es, de un acontecimiento interlocucionario o interaccionario que tiene lugar en un ámbito que pertenece a todos y a ninguno: «Acontecimientos que en un campo intermedio responden unos a otros, se anudan unos a otros, se encadenan unos con otros, no transcurren automáticamente ni se dejan coordinar unívocamente con determinados centros de gobierno».[36]

3. **La motivación como interpelación del ser**

Si la noción de construcción de lo no dado —propia de la fenomenología constructiva— se despliega a través de temas como la pregnancia de posibles, la institución de órdenes, el mundo en estado naciente y la estructuración del sujeto, la idea de motivar esa construcción en lo dado —inherente asimismo a la fenomenología constructiva— encuentra su contrapartida en

34. *Ibíd.*, p. 78.
35. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 292.
36. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, *op. cit.*, p. 131.

la noción de interpelación. Merleau-Ponty señala que un mundo amorfo va más allá de toda palabra, pintura o actitud, porque incluye todo aquello que puede ser expresado, de modo que «no contiene ningún modo de expresión, y, sin embargo, los invoca (*appelle*) y los exige a todos [...]».[37] Por ejemplo, el lenguaje es «invocado (*appelé*) por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el Ser de todo ente».[38] Waldenfels elabora el tema de la interpelación recurriendo a la noción de Ser vertical y utilizando las anticipaciones de un pensamiento responsivo que se encuentran en Merleau-Ponty. Estos temas convergen con los indicados en relación con la fundación del ser, pero ponen el énfasis en lo que motiva esa fundación.

Según Waldenfels, somos interpelados por la excedencia de posibilidades sobre cuyo trasfondo se ha establecido el orden en que nos desenvolvemos. Lo que queda fuera de nuestro orden, si bien se sustrae a nuestro alcance, pretende algo anunciándose como lo extraordinario que excede todos los órdenes. Este reino equivale al Ser vertical de Merleau-Ponty. En tanto Ser bruto o salvaje permite, con su interpelación, desarrollos que al mismo tiempo marchan en diferentes direcciones, a la vez que excluye un orden final definitivo. Es lo que Merleau-Ponty denomina el «estallido del ser»: «[...] lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación».[39] Al respecto, Waldenfels recuerda que, para Merleau-Ponty, el mundo de la vida no se ha de concebir como precientífico sino como metacientífico, y que lo extraordinario no corresponde a un tiempo pasado detrás de nosotros sino que aparece ahora y siempre de nuevo ante nosotros: «La búsqueda de la visión "salvaje" del mundo no se limita de ningún modo a un retorno a la precomprensión o a la preciencia. [...] La reconquista del *Lebenswelt* es la reconquista de una *dimensión*, en que las objetivaciones de la ciencia guardan ellas mismas un sentido y se han de comprender como *verdaderas*».[40]

Lo que no es posible en un orden se manifiesta a través de lo que es posible en otro orden, y lo posible en otros órdenes señala

37. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 223.
38. *Ibíd.*, p. 168.
39. *Ibíd.*, pp. 318, 165.
40. *Cfr. ibíd.*, p. 236.

una excedencia inagotable de posibilidades. Puesto que es incomposible con otros órdenes, un orden dado permanece expuesto a la interpelación de esa excedencia que ha quedado fuera de él. La sobreabundancia de sentido tiene que ser tematizada como lo que va más allá del orden. Y a través del orden posible en otra parte se anuncia lo extraordinario, que, por tanto, no constituye un ámbito propio sino que configura el reverso de los órdenes. Nos sale al encuentro como lo de índole extraña que no puede ser dicho, hecho o experimentado dentro de nuestro orden, pero sí en otro orden. Es el afuera de un orden existente, y no ha de entenderse como un puro en ningún lado en el sentido de una utopía, sino como una atopía que surge de la confrontación con una heterotopía, es decir, con otro orden.[41] Waldenfels subraya que lo extraño no está simplemente en otra parte, sino que es «el en-otra-parte» (*das Anderwo*) o «un no-lugar» (*ein Nicht-Ort*), es decir, un lugar que no podemos ocupar porque se nos sustrae. Esta visión remite a Merleau-Ponty: «Lo negativo no es un *positivo que está en otra parte* (un trascendente). Es un verdadero negativo, *i.e.*, una *Unverborgenheit* [no-ocultación] de la *Verborgenheit* [ocultación], una *Ur-präsentation* [protopresentación] de lo *Nichturpräsentierbar* [no-protopresentable]; dicho de otra manera, una forma originaria del en otra parte, [...]».[42]

Lo extraordinario se sustrae a nuestro alcance, pero da lugar a la interpelación de lo extraño al orden en que nos encontramos. Waldenfels distingue dos tipos de interpelaciones. Por un lado, las ordinarias se desenvuelven dentro de determinados órdenes y evocan respuestas existentes. Por el otro, las extraordinarias trascienden todo marco dado y exigen la invención de una respuesta: «La interpelación (*Anspruch*) que aquí está en juego, tiene el doble significado de una apelación (*Appel*) en tanto invocación *a alguien* (*Ansprache an jemandem*) y de una pretensión como pretensión *sobre algo* (*Prätention auf etwas*)».[43] Waldenfels recuerda que en inglés se distingue entre *appeal* y *claim*, y en francés entre *appel* y *exigence* o entre *reivindication* y

41. *Cfr.* B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, *op. cit.*, p. 182.

42. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 308. *Cfr.* B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, *op. cit.*, p. 26.

43. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, *op. cit.*, p. 81. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 238s.

demande. La interpelación de lo extraño reúne ambos aspectos. Con este doble sentido corre paralelo un doble sentido de respuesta que en inglés se expresa mediante la distinción entre *answer* y *response*. Por un lado, la respuesta tiene un contenido o qué (*Was*) que corresponde a la pretensión porque aporta el contenido proposicional mentado en forma vacía en su pregunta. Pregunta y respuesta coinciden parcialmente en el contenido, y la respuesta puede ser más o menos adecuada. Por el otro, el dar respuesta acoge la invocación como un hacia-qué (*Worauf*) que no está incluido en un orden determinado en que ese responder se mueve. Por tanto, aquello a lo que respondo no es reductible al contenido de la respuesta, o, dicho inversamente, la interpelación no se apacigua porque este contenido siempre es insuficiente de modo que no hay un responder adecuado o inadecuado. Por eso se ha de hablar de «una diferencia responsiva»[44] entre aquello a lo que respondo y el contenido que doy como respuesta, es decir, una inevitable asimetría por la cual el responder corresponde a la interpelación extraña, pero no puede converger con ella. El dar respuesta ha de entenderse en un sentido amplio de modo que no sólo abarca las expresiones lingüísticas, sino que se extiende a todo obrar y experimentar. Y no implica una ampliación del propio ser, sino un llegar a ser otro. Significa escuchar la voz de lo extraño sin caer en una servidumbre porque las respuestas no se reencuentran sino que se inventan. Por consiguiente, la propia condición tiene su centro de gravedad fuera de sí, de modo que la extrañeza está inscrita en ella. Sobre este dar creador, escribe Waldenfels: «[...] el dar que responde a una interpelación extraña, que no puede ser satisfecha porque ella viene de una lejanía que no puede ser alcanzada, tiene su origen en una *excedencia* que trasciende todo posible cumplimiento de una meta o una ley. Aquello a lo que respondemos no consiste en algo que falta, y que, por tanto, ya está previsto y predelineado en un orden, sino que consiste en algo extra-ordinario, que pasa a través de estos órdenes».[45]

Podemos crear aquello que respondemos, pero no inventamos aquello a lo que respondemos. Por eso lo extraordinario

44. B. Waldenfels, *Antwortregister*, *op. cit.*, pp. 242, 332. *Cfr.* pp. 327-332.
45. *Ibíd.*, pp. 609s.

nos interpela en «una desarmonía preestablecida»[46] respecto de nuestras respuestas. La interpelación extraordinaria pone en marcha nuevos órdenes porque muestra los límites de los órdenes existentes, los impulsa más allá de ellos mismos, y da lugar a la visión, la palabra y la acción originarias. No es posible dar cuenta de la provocación porque genera los órdenes sin poder ser incorporada a ellos. La institución del orden se sustrae al orden instituido del mismo modo en que la celebración de un tratado no ingresa en el material del tratado. Es algo invisible o incaptable que se puede comparar al «punto ciego»[47] en que tiene lugar la visión y que como acontecimiento no cae bajo lo visto. Aquello a lo que respondemos es, en términos de Merleau-Ponty, lo invisible interpretado como otra dimensionalidad respecto de un orden dado, esto es, la región salvaje que no está incluida en él. Nivelar la diferencia responsiva equivale a encontrarse dentro de un orden sin ocuparse de sus orígenes ni transgredir sus límites. Hacerse cargo de la desarmonía preestablecida, en cambio, significa que la respuesta acontece aquí y ahora pero no comienza en lo propio sino en lo extraño, es decir, en otra parte donde nunca estuvo ni estará: «El que responde aparece primariamente como aquel *al cual* algo sucede y ha sucedido. Este retardo nunca se deja recuperar; [...]».[48] Este desplazamiento o dislocación temporal implica una diástasis o separación que no se añade desde fuera a la respuesta en virtud de un acontecimiento que la precede, sino que implica en ella una posterioridad originaria e irreductible porque aquello a lo que responde y de lo que se separa acontece para ella exclusivamente en tanto que ella le responde.

Que lo excluido de un orden nos interpele desde otro orden es una manifestación de la simultaneidad de lo incomposible por la cual, según Merleau-Ponty, las cosas atraen nuestra mirada y la cautivan, es decir, nos interpelan. El mundo de la percepción se manifiesta como un «mundo barroco» que se muestra con «todo a la vez» porque las cosas «reivindican cada una presencia absoluta que es incomposible con la de las otras, [...]».[49]

46. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, *op. cit.*, p. 176.
47. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 301.
48. Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, p. 59.
49. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 228.

Es el misterio de la «visibilidad dispersa» no como paradoja del hombre sino como «paradoja del Ser».[50] En virtud de una simultaneidad de esta índole, «entes diferentes, "exteriores", extraños uno al otro, están sin embargo absolutamente *en conjunto*, [...]».[51] Ella se opone no sólo a la perspectivación de las cosas en el horizonte externo, sino al ocultamiento de apariciones en el horizonte interno. De ahí la valoración de la expresión en aquellos niños, dementes o pintores que dibujan a la vez las seis caras de un cubo. Frente a la percepción modelada por un hecho cultural como la perspectiva, Merleau-Ponty propone volver a una percepción «bruta» o «salvaje» y explicitar en ella una «totalidad de horizonte que no es *síntesis*».[52] El rechazo de una conjunción de esta índole se fundamenta en que implicaría una composibilidad en la cual lo sintetizado se organiza en un espectáculo que paraliza la rivalidad por la cual las cosas disputan mi mirada de manera que se excluyen unas a otras. Por no ser una síntesis de composibles, la totalidad de horizonte no remite a una conciencia con sus operaciones sintetizadoras. La simultaneidad de lo incomposible se sustrae a una conciencia asociada con un ahora y un aquí absoluto respecto de los cuales quedan relativizadas todas las cosas y a partir de los cuales se produce una perspectivación de índole espacial y temporal que permite una composibilidad. Y si las cosas escapan a estas formas que les impone la conciencia, el mundo no está delante de mí sino que me rodea, y lo percibido da razón del acto de percepción en lugar de ser un resultado de ese acto: «La profundidad [...] es la dimensión por excelencia de lo simultáneo. Sin ella no habría un mundo o el Ser, [...]. Ella hace que las cosas tengan una carne, es decir, opongan a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, su apertura, su *tota simul*. La mirada no vence la profundidad, da vuelta en torno de ella».[53]

50. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 180.

51. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 84.

52. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 265. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 108. La percepción es ejemplificada en la percepción visual, pero «es evidente que Merleau-Ponty no limita su "visión" a una única modalidad del sentido y que tampoco la coloca en una contraposición estricta con el lenguaje y la acción» (Bernhard Waldenfels, «Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei», en B. Waldenfels, *Deutsch-Französiche Gedankengänge*, *op. cit.*, p. 153).

53. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 272s.

La responsividad tiene una primacía sobre la intencionalidad que se dirige a un objeto a través de un determinado sentido intencional. Este sentido es «aquello-con-vistas-a-lo-cual» (*Woraufhin*) se orientan la experiencia, el lenguaje o la acción. Waldenfels insiste en que el responder que parte de una interpelación extraordinaria no es un acto intencional ejecutado por un yo en nominativo y dirigido hacia algo. La interpelación aparece como algo que me invade, y, por tanto, sólo participo en este acontecer como un dativo, es decir, no como un «yo» sino como un «a mí». La responsividad también tiene una primacía sobre la comunicatividad que está dominada por la idea de una regla «según la cual» (*Wonach*) nos comportamos. En contraste con la intencionalidad y la comunicatividad, la responsividad está atada «a lo que» (*Worauf*) respondemos, es decir, a la interpelación de lo extraño. Por consiguiente, la diferencia responsiva entre aquello a lo que respondo y lo que doy como respuesta se distingue de la diferencia intencional o hermenéutica, según la cual algo es aprehendido o comprendido como algo (un sentido), y de la diferencia regulativa según la cual algo es tratado conforme a algo (una regla). Siguiendo este esquema, Waldenfels elabora una lógica de la respuesta como articulación de un pensamiento que antepone la interpelación de lo extraño a las intenciones subjetivas o las coordinaciones o pretensiones de validez intersubjetivas.[54] La responsividad no convierte en superfluas a la intencionalidad y la comunicatividad, pero les confiere otro carácter porque determina el comportamiento en todas sus dimensiones: «El responder se mueve más allá del sentido y la regla, en la medida en que trasciende a éstos y justamente con ello naturalmente también los presupone. La racionalidad responsiva que surge del responder mismo no puede reemplazar a la razón intencional, a la razón hermenéutica y a la razón

54. La lógica de la respuesta es asimilada a lo que Merleau-Ponty considera como un elemento esencial del pensamiento de Saussure respecto de las relaciones entre sincronía y diacronía, esto es, «*la idea de una suerte de lógica titubeante* (*logique trébuchante*) *cuyo desarrollo no está garantizado, sino que puede implicar todo tipo de desvíos, y en que el orden y el sistema son sin embargo restablecidos* [...]» (*Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 85). *Cfr.* B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung, op. cit.*, p. 83.

comunicativa, ni puede saltar por encima de ellas, y sin embargo va más allá de estas formas de racionalidad».[55]

Waldenfels reconoce que el motivo de la interpelación y la respuesta «no fue por cierto en ninguna parte nombrado, instalado y agudizado por Merleau-Ponty», pero, evocando la nota de trabajo en que Merleau-Ponty alude al «poder de estallido, productividad (*praegnans futuri*), fecundidad»,[56] intenta «una *lecture rétrograde* que descubre, en la interpretación retrospectiva, indicaciones de una *praegnans futuri*».[57] Al respecto menciona la importancia asignada a Kurt Goldstein, quien había caracterizado la enfermedad como responsividad defectuosa, la explicación del sentir como la sincronización con «una vaga solicitación», esto es, «la respuesta a una pregunta mal formulada»,[58] y la afirmación de que algo en la profundidad de lo visible invade el cuerpo del pintor de modo que «todo lo que él pinta es una respuesta a esta suscitación, [...]».[59] Waldenfels también asocia los caracteres de provocación asignados a las cosas por los psicólogos de la Gestalt con la anticipación de la noción de responsividad corporal que Merleau-Ponty hace al hablar de «lo que quieren decir las cosas».[60] Un preconocimiento de la responsividad puede encontrarse asimismo en la referencia a una doble naturaleza del mundo: «El mundo es ya constituido, pero también jamás completamente constituido. Bajo la primera relación somos solicitados, bajo la segunda estamos abiertos a una infinitud de posibles. Pero este análisis es todavía abstracto porque existimos bajo las dos relaciones *a la vez*».[61] A todo esto hay que añadir el ya mencionado análisis de la simultaneidad de lo

55. B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen, Wallstein, 2001, p. 78. «Lo extraño que se abre paso a nosotros a partir de una interpelación extraña o una mirada extraña, pierde esta su extrañeza cuando la diferencia responsiva entre aquello a lo que respondemos y aquello que respondemos se aplana en favor de un acontecer de sentido intencional o guiado por leyes» (Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006, p. 58).

56. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 262.

57. Bernhard Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005, p. 79, n. 8.

58. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 248.

59. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 86.

60. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 10.

61. *Ibíd.*, p. 517.

incomposible según el cual debemos responder a la interpelación de una multiplicidad de cosas o situaciones.

Además, Waldenfels sostiene que la concepción de la ontología como un pensar interrogativo, que se encuentra en la obra tardía, no implica un simple contraste con el responder sino que adopta algunos de sus rasgos, y recuerda la siguiente afirmación de Merleau-Ponty: «Ninguna pregunta va hacia el ser; aunque sólo sea por su ser de pregunta, ella ya lo ha frecuentado, ella retorna desde él (*elle en revient*)».[62] Un pensar que sólo accede a sí mismo en la medida en que retorna a sí mismo desde otra parte es un pensar responsivo. El pensar interrogativo, al preguntar, está referido a algo extraño que lo interpela, de modo que su interrogatividad está anclada en el ser mismo: «Si toda respuesta se queda detrás de la interrogatividad del ser, se muestra en lo ordinario algo extraordinario, justamente aquello que, en el orden producido, *no* puede ser dicho y hecho».[63] Waldenfels concluye que hay cosas a las que no podemos negarnos e interpelaciones que no podemos evitar, y subraya que a esta situación alude el último párrafo de la *Fenomenología de la percepción*: «Hay cosas que se presentan irrecusables, hay esta persona amada delante de mí, hay estos hombres que existen esclavos en torno de ti y *tu* libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad».[64]

4. **La explicitación de un ser previo**

Tras haber examinado, en relación con la fenomenología constructiva, tanto la fundación del ser —tema que remite a un enfoque sobre lo no dado— como la interpelación —cuestión que se atiene a las motivaciones en lo dado—, se puede considerar el alcance, en los términos del «Prólogo» a la *Fenomenología de la percepción*, de la subsistencia de un ser previo que debe ser explicitado. Esto implicaría la constancia de determinadas interpelaciones o motivaciones, y un retorno a la fenomenología

62. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 161.
63. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, *op. cit.*, p. 101. *Cfr.* B. Waldenfels, *Idiome des Denkens*, *op. cit.*, p. 87.
64. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 520.

regresiva en el sentido de que ella presupone un mundo predado que debe ser puesto al descubierto. Para dar un marco adecuado a la cuestión, consideramos previamente un panorama de las interpretaciones del método fenomenológico y de las visiones correlativas del mundo.

Husserl concibe la actitud natural como nuestra condición de hijos del mundo —una condición caracterizada por una ceguera para las operaciones constituyentes—, la *epojé* como una liberación respecto de esa condición, y la reducción como una puesta en relación de los objetos con actos del sujeto. Fink interpreta la actitud natural como cautiverio en el mundo, la *epojé* como pasaje de un cautiverio no advertido a su reconocimiento, es decir, como superación meóntica de la prisión en el mundo, y la reducción como reconducción de lo que es a lo que no es. A su vez, Merleau-Ponty concibe la actitud natural como prejuicio que relega el mundo a la condición de mundo objetivo, la *epojé* como una ruptura que pone de manifiesto el surgimiento inmotivado del mundo, y la reducción como retroceso al Ser vertical, es decir, al mundo preobjetivo.[65] Al respecto aparece un sentido negativo de construcción ligado a la tentación de interpretar nuestro contacto con el mundo a partir de lo que los objetos percibidos nos enseñan sobre el mundo en lugar de partir del contacto con el mundo a fin de «comprender cómo ha podido construirse el universo del saber».[66] Finalmente, Waldenfels interpreta la *epojé* como la posibilidad de una variación libre no sólo de los hechos sino también de las estructuras u órdenes, y habla de una reducción estructural por la cual el pensamiento filosófico no se hace eco de lo existente sino que instituye órdenes.

Si nos volvemos ahora al mundo, encontramos los siguientes contrastes. Husserl concibe el mundo como correlato de las

65. Merleau-Ponty se refiere al «prejuicio del mundo objetivo», es decir, el mundo tomado como realidad en sí en el empirismo y como término inmanente del conocimiento en el racionalismo, como mundo en sí, y pensamiento de mundo, como objetividad absoluta y subjetividad absoluta. Se ha señalado el parentesco entre esta expresión utilizada para designar la actitud natural y la expresión «cautiverio en el mundo» empleada por Fink en el mismo sentido, aunque la primera expresión se refiere a la idea de un universo plenamente determinado y objetivamente dado mientras que la segunda alude a la situación predada y no tematizada del ser humano en el mundo. *Cfr.* R. Bruzina, «Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty», *op. cit.*, p. 194.

66. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 208.

operaciones actuales y potenciales de la intersubjetividad trascendental, sitúa la apertura primaria al mundo en la intencionalidad, y, más acá de ella, en un protonivel no diferenciado aún en los polos de la subjetividad y la intersubjetividad, y asigna a la relación experienciado-experienciante el carácter de una correlación. Fink describe el mundo como un continente predado que engloba al sujeto y al objeto y que no puede ser dejado de lado, ve la apertura primaria al mundo en un sentimiento océanico, y señala que la relación experienciante-experienciado se presenta como una inclusión del sujeto en el mundo. Porque el mundo no se despliega delante de los actos subjetivos sino más bien alrededor de ellos de modo que los envuelve y los estructura. Por su parte, Merleau-Ponty describe el mundo como medio natural y campo de todas mis percepciones, acciones y pensamientos, caracteriza la apertura primaria al mundo en términos de intencionalidad operante o carne, y define la relación experienciante-experienciado como entrelazo y quiasmo. Finalmente, Waldenfels concibe el mundo como un mundo emergente caracterizado por el acontecer de los órdenes, y define la apertura primaria y la relación en términos de respuesta a una interpelación.

Este desarrollo exhibe, a medida que avanza, una creciente contingencia del mundo. Sin embargo, la tesis de la contingencia de los órdenes no deja de encontrar en Merleau-Ponty una limitación que se expresa en el «Prólogo» en la afirmación de que nuestros conocimientos «se apoyan [...] finalmente sobre nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad».[67] En una nota al antes mencionado párrafo final de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se ocupa de la segunda reducción con la que Husserl, en la *Crisis*, tras remitir las construcciones ideales al mundo de la vida, refiere este mundo a una constitución trascendental. Y subraya que es necesario optar por la opacidad frente a la transparencia: «[...] o bien la constitución hace transparente al mundo, y entonces no se ve por qué la reflexión tendría necesidad de pasar por el mundo vivido, o bien retiene algo de este mundo y no lo despoja jamás de su opacidad. El pensamiento de Husserl se orienta cada vez más en esta dirección [...]».[68] Merleau-Ponty advierte ejemplos de esta orientación en la

67. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 16.
68. *Ibíd.*, p. 419 n.

conversión de la racionalidad en problema, la admisión de significados fluyentes y la fundamentación del conocimiento en una *doxa* originaria. Más allá de estos temas, una opacidad creciente se manifiesta a través de la síntesis pasiva, las habitualidades instintivas, la historicidad de la intersubjetividad trascendental, la remisión del origen del sentido a una cadena de generaciones, y la distinción entre el espectador trascendental y un sujeto constituyente que exhibe dimensiones que escapan al esclarecimiento reflexivo. Más aún, es fundamental que la intencionalidad de la conciencia sea un «resultado constitutivo»[69] que presupone un nivel ligado a un preyo y a proto-objetividades. En virtud de estos temas, como dice Merleau-Ponty, «no puedo por el pensamiento igualar la riqueza concreta del mundo y reabsorber la facticidad».[70]

Lo importante aquí es que la necesaria opción entre opacidad y transparencia, y la imposibilidad de reabsorber la facticidad, tienen consecuencias no sólo para el espectador trascendental en su intento de poner de manifiesto las operaciones constituyentes, sino también para lo que Merleau-Ponty denomina el «verdadero trascendental» en su ejercicio de esas operaciones. La transferencia de las funciones constructivas del espectador trascendental a una subjetividad que no se limita a la esfera dada de sentido tiene su reflejo en paralelos dominios de transparencia y opacidad. Para la visión del espectador, la transparencia surge de la posibilidad de poner de manifiesto las operaciones constituyentes, y la opacidad de la imposibilidad de hacerlo. En la realización de la verdad, la transparencia se manifiesta como la posibilidad de instaurar un nuevo orden. Y la opacidad resulta de la imposibilidad de sustraerse a un orden dado porque la fundación del ser se encuentra con la unicidad del mundo y la eternidad de la naturaleza en tanto condiciones de su función constructiva.

Concebida como «la raíz de todo pensamiento de posibles»,[71] la unicidad del mundo puede interpretarse no sólo como un acopio de posibilidades para una selección y exclusión, sino también como una fuente de la que emergen las posibilidades según un ordenamiento primordial. Es significativo que Merleau-Ponty se refiera a una dimensión del mundo que escapa a la contin-

69. Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana-Materialien* VIII, Dordrecht, Springer, 2006, p. 335 n.

70. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 431 n.

71. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 282.

gencia cuando en la misma nota de trabajo habla de «un invariante estructural, un Ser de infraestructura».[72] Al introducir la noción de unicidad, Husserl afirma que todo orden o mundo de la vida se destaca sobre el trasfondo del mundo. Este horizonte universal es vacío e indiferenciado en sus márgenes, y, al no ser intencionado a través de actos, garantiza la armonía última de la experiencia. Además de desempeñar este papel junto al tema y la esfera no-temática como un margen del que ellos emergen, el mundo atemático se encuentra también por debajo de la esfera temática porque, a través de sus implicaciones nulas internas, sustenta el proceso de modalización y permite la alternancia del ser y el no ser de un objeto u orden particular al mantener libre el lugar antes ocupado y luego abandonado para que un nuevo objeto u orden ocupe el sitio vacío. Este horizonte vacío, que se encuentra más allá de toda selección y exclusión que da lugar a un orden, no puede ser considerado como una atopía que se muestra en la confrontación con una heterotopía sino más bien como una pantopía que sustenta y rodea todos los órdenes.

Límites a la construcción son establecidos también por «la facticidad de la naturaleza»[73] en tanto dimensión que, en la profundidad de cada presente, se sustrae en una resistencia a los intentos de desvelamiento efectuados por el análisis intencional. Merleau-Ponty afirma, con un énfasis inequívoco en lo dado, que esta dimensión equivale a un orden primordial al que debe atenerse toda construcción: «El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que garantiza a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, [...]».[74] Si bien el espíritu debe asignar un sentido al «don de la naturaleza», Merleau-Ponty pone de relieve también que «la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, [...]».[75] Este mundo natural incluye la tierra como el suelo que sostiene todos los movimientos del cuerpo pro-

72. *Ibíd*. Sobre la necesidad de que toda realidad posible sea variación del mundo y la implicación de la eternidad de una estructura ontológica en la unicidad, *cfr*. Fabrice Colonna, «L'éternité selon Merleau-Ponty», *Alter*, n.º 16, 2008, pp. 153s.

73. Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, pp. 358, 373.

74. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit*., p. 381.

75. *Ibíd*., pp. 147, 399.

pio. Nuestra condición de seres terrestres se une a nuestra corporalidad para definir «la *Urhistorie* carnal»,[76] o, en términos de Husserl, la «única protohistoria» (*einzige Urhistorie*) respecto de la cual todas las «historias relativas» han de ser consideradas como «episodios».[77] Así, los órdenes selectivos y excluyentes de carácter contingente se desarrollan como especificaciones de un orden primordial o un suelo último que pasa a través de ellos como «una fundación absoluta en lo relativo»,[78] esto es, «un tipo de ser que contiene todas las posibilidades ulteriores, y les sirve de cuna».[79]

Puesto que se desenvuelven como «un "siempre nuevo" y "siempre lo mismo"», «lo sensible, la Naturaleza, trascienden la distinción pasado-presente» y componen una «eternidad existencial».[80] Por tanto, se sobreponen a toda diástasis o desplazamiento temporal, a toda anterioridad inevitable, y nunca llegamos demasiado tarde para reconocer su sentido. Merleau-Ponty se refiere a «la durable carne del mundo» y al «enrollamiento inmóvil de la naturaleza sobre la naturaleza», y señala que ella recrea «de otro modo y del mismo modo [...] a cada instante una simultaneidad universal».[81] Además, la naturaleza implica una productividad que nos interpela sin cesar y que pone limitaciones a nuestras posibilidades de construcción. La relación entre interpelación y respuesta se convierte en la relación entre la productividad originaria y la productividad artificial: «El concepto de Naturaleza no evoca solamente el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad que no es la nuestra aunque podamos utilizarla, es decir, una productividad originaria que continúa bajo las producciones artificiales del hombre».[82] Así puede hablar de «una verdad común que los sujetos continuarían, pero de la que no serían los iniciadores».[83]

76. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 312.

77. Edmund Husserl, «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur», en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: Nueva York, Greenwood Press, 1968), p. 319.

78. Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 223.

79. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 110. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 227.

80. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 320s.

81. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, París, Gallimard, 1996, pp. 374s.

82. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 169.

83. *Ibíd.*, p. 111.

LA CARNE, DIACRÍTICO ENCARNADO*

Emmanuel Alloa
Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne

I. **La carne según el cuerpo: arqueología de un malentendido**

«Salir de la carne permaneciendo en el cuerpo» —la máxima de Casiano, citada por Michel Foucault en *Le combat de la chasteté* (*El combate de la castidad*)—[1] no es sólo una fórmula que resume la vida de los Padres del Desierto; en esta cita puede también leerse una suerte de última confirmación del programa foucaultiano que se opone, a primera vista, punto por punto, al de la fenomenología merleaupontiana.[2] Permanecer en la inmanencia del cuerpo, pues, librándose de la *carne*, esta noción pesada y sobrecargada que acecha la filosofía contemporánea desde su aparición de la mano de Merleau-Ponty, esta «carne» que Deleuze consideraba «demasiado tierna» y Lyotard «demasiado sabia».[3]

Pocos conceptos como éste han provocado tantos malentendidos en el seno de la filosofía contemporánea. Palabra mágica para algunos, una suerte de «ábrete sésamo» para superar todos los problemas en los que el pensamiento racionalista se encontraría petrificado; síntoma del desastre para otros, último testigo de una filosofía que renunció a todo esfuerzo conceptual y

* Traducido por Mariana Larison.

1. «[...] exire de carne in corpore commorantem [...]» (Juan Casiano, *De institutionis coenobiorum*, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 6). Citado por Michel Foucault: «Le combat de la chasteté» (1982), en *Dits et écrits*, vol. IV, París, Gallimard, 1994, p. 298.

2. Como ya lo señalaba Federico Leoni: «Carne come ritmo. Teologia e fenomenologia della carne», *Chiasmi* 5 (2003), pp. 43-64.

3. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, París, Seuil, 1981. Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, París, Klincksieck, 1971, p. 22.

que no vale más que por metáfora y por procuración. Merleau-Ponty no es, cierto, completamente inocente en estos desencuentros. Antes de ser un concepto, la carne parece constituir, en el sentido que acuerdan a esta palabra los gramáticos, un radical que no existe sino en sus declinaciones: «carne de lo sensible», «carne de la cosa», «carne del mundo» —los usos del último Merleau-Ponty invitan a continuar con esta multiplicación de especies. Y numerosas son en efecto las obras que retoman este ejercicio tentador, ya sea a través de una referencia directa a Merleau-Ponty o a partir de tradiciones que niegan esta filiación.[4]

La carne es ciertamente, para el mismo Merleau-Ponty, una noción ambigua.[5] Observando la historia de su recepción uno podría preguntarse si esta ambigüedad lo es verdaderamente en sentido merleaupontiano —una ambigüedad productiva— o si no se trata más bien de una mala ambigüedad que dará lugar a los malentendidos que ya conocemos y cuya reconstrucción Mauro Carbone ha bosquejado en *Carne. Per la storia di un fraintendimento*.[6] Es en este sentido que desearía someter a prueba hoy, con ustedes, la siguiente hipótesis: si en efecto los malentendidos han sido muchos, ellos parecen descansar en su conjunto y a pesar de sus diferencias en un problemático supuesto inicial, que consiste en pensar la carne a partir del cuerpo.

II. **La carne: ¿el cuerpo más propio?**

Nos hemos habituado a pensar la carne como una generalización de estructuras que serían propias al cuerpo. No al cuerpo en el sentido de una *res extensa*, sino en el sentido fenomenológico de un cuerpo vivido que, en tanto que entidad «animada», supera en principio la división cartesiana entre cuerpo y alma. No podemos decidirnos a percibir el cuerpo vivido como una

4. Por ejemplo: *La chair du politique* de Myriam Revault d'Allonnes en el primer caso (París, Michalon, 2001), *La chair des mots* de Jacques Rancière en el segundo (París, Galilée, 1998).

5. Renaud Barbaras, «The ambiguity of the Flesh», *Chiasmi International* 4 (2002), pp. 19-26.

6. Mauro Carbone, «*Carne. Per la storia di un fraintendimento*», en Mauro Carbone y David M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Milán, Mimesis, 2003, pp. 11-66.

pura extensión, inmanente a la cosidad material: en principio, el cuerpo vivido se presenta como cuerpo privilegiado que orienta el campo perceptivo y constituye el «grado cero» de la motricidad. El cuerpo en el cual y por el cual nos movemos, no lo *tenemos* como podríamos tener un reloj o un perro; en la experiencia, el cuerpo que tenemos es siempre e inevitablemente también el cuerpo que *somos*. Más aún: este cuerpo que somos, sólo nosotros lo somos: si no podemos salir de él, tampoco podemos compartirlo con nadie y lo tenemos, por así decir, *en tanto que propio*. Mientras que, en principio, siempre podemos dar la vuelta a una cosa, nuestro cuerpo es de alguna manera intotalizable, se encuentra más bien «de nuestro lado» que delante nuestro.

Para describir este cuerpo que tenemos —*propiamente*— en la experiencia vivida, la lengua alemana posee, como sabemos, un término que permite distinguirlo del cuerpo objetivo, del *Körper*: este término, del que Husserl se servirá ampliamente, es el de *Leib*, cuya etimología indica el lazo con la vida en tanto que vivida. Conocemos la escena primitiva: la *Leiblichkeit* de mi cuerpo se experimenta, de manera eminente, en la experiencia de la mano izquierda tocando la mano derecha, donde un sujeto encarnado se experimenta como siendo a la vez tocante y tocado. El *Leib* garantizaría entonces simultáneamente la *unidad* y la *propiedad* del sentir.[7]

Esta concepción del *Leib* como cuerpo propio y unificador ha sido, como sabemos, criticada a menudo como el avatar de un pensamiento egológico, en el que el concepto de cuerpo sólo prolonga una estructura que pertenecía a la conciencia unificadora. Fue en este contexto que hizo época el libro de Didier Franck, cuya tesis subyacente consiste en mostrar que el *Leib* de Husserl no puede ser pensado (y, por extensión, traducido) por «cuerpo propio»: «En la esfera de lo propio, todos los cuerpos son cuerpos propios y la diferencia no se sitúa entre dos tipos de cuerpos sino entre el cuerpo en general y el "*Leib*"».[8] El *Leib* no podría ser una cosa física a la que se agregaría la atribución a un yo, sino más bien un medio de orienta-

7. Sobre la dificultad para traducir el término *Leib* en Husserl, *Cfr*. Natalie Depraz, «La traduction de Leib: une crux phaenomenologica», *Études phénoménologiques*, 1997, n.º 26, pp. 91-109.

8. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, París, Minuit, 1981, p. 94, n. 12.

ción, un «aquí absoluto» que constituye la condición misma de un espacio poblado de cuerpos. Deberá ser entonces claramente separado del cuerpo (*Körper*) en tanto que es el intermediario por el que el hombre actúa, el médium a través (*mittelst*) del cual un ego actúa.[9] Aunque la compleja obra de Husserl no ofrezca explícitamente esta definición, habría que oponer propiedad y mediación, dos modalidades que son conducidas respectivamente al cuerpo y a la carne.

El libro de Franck no tuvo sólo un impacto en la lectura de la obra de Husserl, a la cual, recordémoslo, se limita expresamente; también orientó la lectura de Merleau-Ponty y contribuyó indirectamente a acercar el concepto de «carne» del fenomenólogo francés al *Leib* husserliano, siendo el primero considerado como una prolongación del segundo. Pues bien, si Merleau-Ponty opera una separación entre cuerpo y carne, ésta no pasa por la distinción entre propiedad y mediación. Mientras que el término de carne sólo será asumido como concepto a finales de los años cincuenta, la idea del *Leib* como mediador es claramente central ya en la *Phénoménologie de la perception*. En un profundo análisis de los textos en cuestión, esencial en vistas a una reconstrucción de la historia de este «malentendido», Emmanuel de Saint Aubert pudo mostrar que el *Leib* husserliano como proyector móvil de un mundo encontraba sistemáticamente su traducción por «*corps*» (cuerpo).[10] La tradición que se remonta a Theodore Geraets, según la cual el concepto de *carne* «traduce exactamente lo que Husserl llama "*Leib*"»,[11] se revela, pues, infundada. Es cierto que Merleau-Ponty «nunca se molestó en distinguir explícitamente la carne del *Leib*, como si la cuestión de una eventual confusión de los dos no se colocara siquiera para él: no porque hubiera separada radicalmente las dos nociones [...], sino porque nunca consideró la carne como un concepto *prestado*».[12]

¿Habría que revisar entonces la genealogía establecida del concepto merleaupontiano de carne? Una segunda trama ha sido propuesta, trama que podríamos llamar «sartreana» junto con

9. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 44.

10. *Cfr.* el capítulo «La "chair" chez Merleau-Ponty, une traduction chez Husserl?», en Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004, pp. 148-158.

11. Theodore Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénomenologie de la perception*, La Haya, Nijhoff, 1971, p. 181.

12. E. Saint Aubert, *Du lien des êtres...*, *op. cit.*, p. 158.

Saint Aubert, siempre y cuando se conceda que ésta se constituye a partir de Sartre tanto como de Gabriel Marcel y de Bergson.

III. **Hasta las estrellas: el escenario expansivo**

Recordemos que la carne no es un concepto que aparece bruscamente en el campo de la filosofía con Merleau-Ponty: éste ya se encontraba bien anclado en la tradición intelectual francesa, de donde proviene, y que Merleau-Ponty comparte. El primer Merleau-Ponty, aún cercano al existencialismo católico francés,[13] se halla esencialmente marcado por Gabriel Marcel y Paul Claudel, quienes ofrecen innegablemente una «dramática carnal», antes de todo descubrimiento de la fenomenología de Husserl y de los análisis correlativos del *Leib*. La carne se presenta, en estas obras filosófico-literarias de inspiración católica, como el monograma de un desgarramiento entre, por un lado, una promesa de unidad representada por el acontecimiento histórico de la encarnación de Cristo[14] y, por otro, de la decadencia que se insinúa igualmente por medio de lo carnal. La carne sería, en otras palabras, el nombre de la ambigüedad que atraviesa la historia del cristianismo y de la que el último Foucault, el de la *Confesiones de la carne*, trata de restituir los avatares.

Jean-Paul Sartre retiene el aspecto dramático de esta tradición cuando moviliza, tanto en sus novelas como en la tercera parte de *El ser y la nada*, la noción de «carne». Saint Aubert pudo mostrar recientemente que la «carne», para el primer Merleau-Ponty, constituía ante todo un concepto negativo, y que permanecía indefectiblemente ligada a Sartre. La carne sartreana estaría estructurada según la misma tensión que la observada en la carne de los Padres de la Iglesia: emblema de una tensión fusional hacia el otro y realizando la comunidad simbiótica que indica la imagen paulista de la unificación en el cuerpo de Cristo, la carne es también el signo de la distancia infranqueable que desgarra los seres. Indicando el movimiento expansivo del deseo

13. Sobre la relación de Merleau-Ponty con el cristianismo *cfr.* Gilles Labelle, «Merleau-Ponty et le christianisme», *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, n.º 2 (2002), pp. 317-340.

14. 1 Cor 12, 12-31 y Rom 12, 4ss.

(que Merleau-Ponty relaciona con lo sexual-agresivo en Freud),[15] la carne es también para Sartre la prueba última de la separación fundamental, y lo que parece desmentirla a primera vista incluso en un ejemplo como el análisis de la caricia. Según *El ser y la nada*, acariciando al otro, lo hago acceder a su «ser de carne», haciéndome, en ese mismo gesto, carne yo también. La «doble encarnación» consiste entonces en «hacerle probar mi carne por su carne para obligarlo a sentirse carne».[16] Las notas inéditas para la conferencia de México sobre *Autrui* atestiguan que, según Merleau-Ponty, el análisis sartreano del deseo de *El ser y la nada* queda fundamentalmente subordinado a una idea de desgarro individualizante, y que la encarnación queda pensada como un movimiento centrípeto de «re-ingreso en el cuerpo».[17]

Si bien la demostración detallada de Saint Aubert sobre el carácter sartreano de la carne resulta incontestable, la tesis según la cual el concepto de carne merleaupontiano consistiría en una inversión pura y simple de ésta nos parece sin embargo problemática. Es cierto que la carne merleaupontiana es centrífuga y transgresiva, mientras que la de Sartre es centrípeta e identificante. Es cierto que Merleau-Ponty reprocha a Sartre el pensar la «carne pura», cuando de lo que se trata es de comprender que toda cosa se encuentra siempre vestida.[18] Pero leer la carne como una travesía transgresiva de seres que funda su lazo, no hace sino confirmar de otra manera su derivación de un cuerpo propio y primero. Según esta lectura, las estructuras del *yo puedo* y la intencionalidad motriz, analizadas en la *Fenomenología de la percepción*, se encontrarían, pues, movilizadas contra todo separatismo sartreano, para indicar un movimiento transversal que, debutando en el cuerpo propio, se extiende al mundo en tanto que tal. La confirmación de esta hipótesis aparece en la conocida imagen bergsoniana de un cuerpo que iría «hasta las estre-

15. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, NRF, pp. 291s.

16. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943, respectivamente pp. 443 y 441.

17. «[L]a caresse consiste à engourdir autrui, à le faire rentrer dans son corps» (Segundo manuscrito, f. 162 (12), cit. según E. Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 138).

18. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, ed. C. Lefort, París, Gallimard, 1964, p. 151.

llas».[19] Una fuerza vital atravesaría así lo sensible y realizaría la expansión de una carne más allá de los límites del cuerpo propio, comprometiendo igualmente el cuerpo del otro. *L'homme et l'adversité*, texto en el que se trata de un «deseo absoluto de acercar al otro y de encontrarlo también en su cuerpo»,[20] constituiría así el «manifiesto» de la *carne*.

De hecho, la argumentación de Saint Aubert reposa esencialmente en la lectura de la conferencia de 1951 *L'homme et l'adversité*, que será así leída como verdadero «manifiesto» de la carne. Pues bien, visto de cerca, tal manifiesto no aparece en ningún momento. Es precisamente en nombre de una interpretación diferente de Freud que la «nueva noción de cuerpo» desarrollada por el psicoanálisis juega aquí su papel contra el análisis sartreano del deseo y de la carne; y cuando el término de carne es utilizado, lo es con toda claridad en términos de «condición carnal y sexuada», en el sentido entonces en que Merleau-Ponty, junto con Freud, la comprende. La congenitalidad (que tomará más tarde un sentido ontológico) queda en definitiva subordinada aquí a la genitalidad.[21] Pero más allá de la cuestión filológica de detalle,[22] la interpretación propuesta es problemática aún en otro sentido, desde el momento en que confirma uno de los lugares comunes que precisamente el paciente trabajo de Saint Aubert se prestaba a desmantelar. En efecto, al derivar la emergencia de un pensamiento de la carne de una teoría de la pulsión fusional, la carne es aquí—una vez más—pensada a partir del cuerpo. Cierto es que una nota tardía afirma que la «carne del cuerpo nos hace comprender la carne del mundo».[23] Pero como Saint Aubert mismo lo recuerda, en la misma época Merleau-Ponty

19. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 83. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), París, 1970, p. 274. Véase igualmente Henri Bergson, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences* (1919), París, 1967, cap. 2.

20. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 290.

21. *Ibíd.* p. 290.

22. En el otro documento evocado por Saint Aubert, la mesa redonda radiofónica, que es la continuación de la conferencia genovesa, Merleau-Ponty no habla de la importancia que habría tenido en el desarrollo de su concepto de «chair», sino de la importancia de la vida instintiva puesta al día por el psicoanálisis (emisión difundida el 15 y 22 de septiembre de 1951, Radiodifusión francesa, Archivos INA).

23. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes Cours du Collège de France*, 1956-1957, ed. D. Séglard, París, Seuil, 1995, p. 280.

afirma igualmente lo inverso: «Es a partir de la carne del mundo que podemos al fin de cuentas comprender el cuerpo propio».[24] ¿Cómo dar cuenta entonces de la idea de reciprocidad y de quiasmo sin llevar esta analogía a un hilozoísmo leibniziano que generaliza las estructuras vivientes a toda la materia? En resumen: ¿cómo pensar una reversibilidad de la carne del cuerpo y de la carne del mundo, sin derivar la segunda de la primera?

Nuestra hipótesis es que es necesario desligar aquí de manera más radical aún el cuerpo de la carne, y que hay que tomar en cuenta el *giro expresivo* que interviene en el pensamiento merleaupontiano entre 1945 y 1951 y que constituye la condición para que, a finales de los años cincuenta, tenga lugar el *giro ontológico*. Es en cierto modo desviándose de una fenomenología del cuerpo vivido y abriéndose al acontecimiento expresivo como Merleau-Ponty pudo operar la última transición hacia una ontología de la carne que —incluso antes de ser producido *por nosotros— tiene lugar* en el mundo. «Nuestra corporeidad —señala Merleau-Ponty en una nota inédita— no ponerla en el centro como hice en *Ph.P.*».[25] Operando un desplazamiento lateral fuera de los cuerpos hacia las zonas donde tiene lugar la emergencia de lo imprevisto, la interrogación del fenómeno expresivo habrá señalado igualmente un espacio que será el que articule los cuerpos entre sí, espacio que —como intentaremos mostrarlo— deberá ser pensado a partir de ese momento como carne.

IV. **Los márgenes de la expresión: descubrimiento de lo diacrítico**

La expresión no es ciertamente un tema nuevo para Merleau-Ponty, descubierto en lo que los comentadores llaman el «período intermedio»; la *Phénoménologie de la perception* le otorgaba ya un lugar importante. El fenómeno expresivo permanece en ella, sin embargo, enteramente pensado dentro del marco de una teoría del sentir, donde la expresión sólo es concebida a partir de un cuerpo expresivo. Describir «el pasaje de

24. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 301.
25. Nota de trabajo inédita para *Le visible et l'invisible* (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France).

la fe perceptiva a la verdad explícita, tal como la encontramos a nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural»,[26] pensar este «campo del conocimiento propiamente dicho»,[27] que será el suelo sobre el que podrá desarrollarse una teoría sobre el «origen de la verdad» (primer título, como sabemos, de *Lo visible y lo invisible*): todo esto supone tomar en cuenta los surgimientos de sentido que no se dan en nosotros ni en los otros. Hay que evitar entonces la ilusión de una causalidad retrospectiva provocada por el fenómeno de expresión que siempre «se "ante-data" él mismo»:[28] la expresión no es la ex-presión de un sentido preconcebido que sólo habría que traducir. Se trata de describir la semi-autonomía de los procesos de sentido que no son ni dependientes de una subjetividad constituyente ni tributarios de un cratilismo que aglutina los nombres a las cosas; se trata pues de estudiar, tal como lo repetirá una nota tardía, «la manera en que el lenguaje y el algoritmo hace surgir la significación».[29]

Contrariamente al juicio de Ricoeur —que afirma que Merleau-Ponty «quemó la etapa de la ciencia objetiva de los signos» porque no habría hecho «el largo desvío por la lingüística»—,[30] existe hoy un acuerdo en que, siguiendo a Roland Barthes, Merleau-Ponty habría sido uno de los primeros en introducir los aportes de la lingüística en filosofía. La incidencia de la lingüística saussureana en la filosofía de Merleau-Ponty, en particular en su última etapa, continúa sin embargo subestimada, permaneciendo en lo esencial confinada al dominio de una fenomenología del lenguaje. Siguiendo a Mauro Carbone,[31] y lo que noso-

26. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Gallimard, NRF, 1996, p. 165, n. 1.

27. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 1951-1961, ed. J. Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 41.

28. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, NRF, p. 43.

29. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 256. Esta nota confirma que el algoritmo no es exclusivamente un ejemplo negativo para Merleau-Ponty.

30. Paul Ricoeur, «La question du sujet: le défi de la sémiologie», en *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969, p. 246.

31. Mauro Carbone, «La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure», en *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, dir. F. Heidsieck, París, 1993, pp. 83-99.

tros mismos hemos intentado desarrollar en otro sitio,[32] queríamos sostener la hipótesis, ciertamente extraña a primera vista, de que la figura principal descubierta en el *Curso de lingüística general* —la de lo diacrítico— brinda el modelo para el concepto último de «carne». Si el fenómeno de la expresión es reconocido desde la conferencia de México como el instrumento que permitirá superar los dualismos hacia un suelo «común», el concepto saussureano de diacrítico en particular es el que permitirá precisar esta intuición de una matriz común y un operador de diferenciación al mismo tiempo.

«Lo que hemos aprendido con Saussure —sostiene el inicio de "El lenguaje indirecto y las voces del silencio"— es que los signos uno a uno no significan nada, que cada uno de ellos expresa menos un sentido que la marca de una distancia de sentido entre sí mismo y los otros».[33] La idea de una ciencia que no se encuentra fundada en ninguna positividad, y que sólo presupondría espaciamientos diferenciales no puede sino estar en consonancia con la tentativa merleaupontiana de descentrar los fenómenos expresivos. La metodología saussaureana permite abandonar definitivamente una concepción de la filosofía como revelación de un fondo de verdad infracorporal y preobjetiva, y dirigirse hacia una no-positividad que se encuentra, al mismo tiempo, también lejos de la negatividad sartreana. Lo que está entre los signos no es un «agujero», sino una trama común que produce la individuación de los portadores singulares de sentido. A pesar de la importancia que tienen las lecturas de Vendryès en el descubrimiento de la *paradoja de la expresión*, y las de Gustave Guillaume y Michel Bréal en la intuición del concepto de institución, ningún lingüista tuvo sin embargo el impacto de Saussure en el camino de Merleau-Ponty hacia una filosofía a la vez no-positiva y no-dualista.

Dejando de lado la idea de una nominación adámica primordial a la vez que el «mito de un lenguaje de las cosas»,[34] el Merleau-Ponty de la fase intermedia descubre la posibilidad de un

32. Me permito remitir al cap. III, «Lenguaje», de mi texto *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítico de la transparencia*, trad. V. Ackermann, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 53-80.

33. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 49.

34. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, ed. C. Lefort, París, Gallimard, 1969, p. 12.

pensamiento del distanciamiento. Resumiendo la lección del lingüista ginebrino en el curso sobre *La conciencia y la adquisición del lenguaje*, Merleau-Ponty afirma que «las palabras llevan menos un sentido que la distancia de unos a otros».[35] Recordemos que el término *diacrítico* indica los signos ubicados más aquí o más allá de las letras y que, siendo ellos mismos insignificantes y generalmente impronunciables, separan los sentidos que no son pertinentes y singularizan una letra en un contexto preciso. La distancia no es así exclusivamente un tener-a-distancia, como en Sartre, sino el comienzo de una articulación por diferenciación.

Desplazar la atención de los objetos constituidos hacia su matriz constituyente es reemplazar una teoría modelada sobre el objeto por un pensamiento del distanciamiento continuo. La conferencia sobre el cine anticipa ya este desplazamiento: «El aspecto del mundo para nosotros se convulsionaría si lográramos ver como cosas los intervalos entre las cosas —por ejemplo el espacio entre los árboles sobre el bulevar— y recíprocamente como fondo de las cosas mismas —los árboles del bulevar».[36] La virtualidad de la lengua respecto a la actualidad de la palabra, insiste «Lo metafísico en el hombre» de 1947, no debe ser pensada como una idealidad situada en un cielo platónico, sino como el espacio de posibles en el que se mueven los hablantes. Éste se encuentra «alrededor de cada sujeto hablante»,[37] «en el aire, entre todos los sujetos hablantes, pero no está realizado plenamente en ninguno de ellos».[38] Lo diacrítico se vuelve así el emblema de un pensamiento de la carne como elementariedad: en *Le visible et l'invisible*, la percepción será definida según los trazos característicos del signo saussaureano, es decir, como un «sistema diacrítico, relativo, opositivo».[39] La generalización de lo diacrítico en dirección a una figura sensible en tanto que tal puede observarse hacia el fin de *La prosa del mundo*, donde la significación que estalla «en la juntura de los signos» es descrita como dependiente de su «disposición carnal».[40] Sin embargo, si bien

35. M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2001, p. 81.
36. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 62.
37. *Ibíd.*, p. 107.
38. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 107.
39. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 262.
40. M. Merleau-Ponty, *Prose du monde*, *op. cit.*, p. 169.

Merleau-Ponty encuentra en el *Curso de lingüística general* una inspiración esencial, su filosofía está lejos de ser sólo una prolongación del estructuralismo saussureano.

V. **La carne como diacrítico encarnado**

A menudo se ha señalado la lectura poco ortodoxa, por no decir errónea, del saussureanismo por parte de Merleau-Ponty.[41] Las observaciones de la *Fenomenología de la percepción* dirigidas contra una concepción que sometería el lenguaje a una «convención arbitraria» y negaría que se trata ante todo para un «cuerpo humano de celebrar el mundo y vivirlo»,[42] testimonian no solamente que el modelo de una corporalidad constituyente permanece pregnante, sino que la comprensión de lo arbitrario de Saussure procede más bien del lugar común que de una lectura profunda. En efecto, el *Cours* precisa bien que por arbitrario no hay que entender la «libre elección del sujeto hablante» —la lección fundamental del saussureanismo es que el signo escapa siempre «a la voluntad individual o social»— sino su carácter *inmotivado*, es decir, la ausencia de una «unión natural» entre significante y significado.[43] Así, lo arbitrario saussureano debería más bien ser acercado de la *quodlibetalidad* de los medievales, en el sentido en que la fórmula *vox est in potentia ad quodlibet significatum* indica una facultad de significación potencialmente infinita. Saussure radicaliza sin embargo la *quodlibetalidad* de los manuales de retórica en la medida en que no sólo un signo puede significar cualquier cosa sino que, inversamente, cualquier cosa podrá entonces operar también como signo. «Los elementos uno a uno son arbitrarios» —Merleau-Ponty recordará esto

41. El ejemplo más frecuente es el de una incomprensión de la pareja sincrónico-diacrónico. *Cfr*. T.P. Hohler, «The limits of language and the threshold of speech: Saussure and Merleau-Ponty», *Philosophy Today* 26 (1982), pp. 287-299. D.R. Koukal, «*Merleau-Ponty's Reform of Saussure:* Linguistic Innovation and the Practice of Phenomenology», *Southern Journal of Philosophy* 38/4 (2000).

42. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 218.

43. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, eds. Charles Bally y Albert Sechehaye, París, Payot, 1916, respectivamente pp. 101, 34 y de nuevo p. 101.

más adelante en una nota inédita de 1952/1953— pero su relación no es sin embargo arbitraria.[44] Una posición como ésta no es por otro lado necesariamente incompatible con la de Saussure. Apoyándose en un análisis de los *Escritos sobre lingüística general*, conjunto de textos descubiertos en la Orangerie de Ginebra en 1996, Jacques Garelli ha mostrado que la semiología no podría reducirse a un juego arbitrario de signos en una red anónima de estructuras, sino que Saussure supone un «punto de vista» inicial que organizaría el campo de diferencias.[45]

En cualquier caso, es posible observar cómo, respecto a un puro estructuralismo, Merleau-Ponty insiste en el carácter de perspectividad e inherencia: si hay que evitar pensar las estructuras como nuevas ideas platónicas, es necesario suponer que ellas organizan el campo empírico del adentro; no siendo ellas mismas objetos sensibles, pertenecen sin embargo a lo sensible.[46] La definición dada por Deleuze en *A quoi reconnait-on le structuralisme* permite captar este matiz: «la estructura —explica Deleuze— se encarna en las realidades e imágenes siguiendo series determinables; más aún, ella las constituye encarnándose, pero no deriva de ellas, pues es más profunda que ellas, subsuelo para todos los suelos de lo real como para todos los cielos de la imaginación».[47] Una hipotética respuesta *ex post* de Mer-

44. Nota inédita extraída de los manuscritos preparatorios del curso *Recherches sur l'usage littéraire du langage* de 1952-1953 en el Collège de France (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France, vol. XI, f. 65). Una idea que ya era diseñada en la *Phénoménologie de la perception* cuando, contra una teoría de lo arbitrario del signo, Merleau-Ponty escribe que no es «arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit» (*Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 218). Retrospectivamente, podría verse allí la intuición de que la definición de signo como arbitrario sólo es pertinente si es desdoblada del carácter diferencial, es decir, de la dependencia recíproca de los signos entre sí.

45. Jacques Garelli, «Perplexité de Saussure», *Archives de philosophie*, 66 (2003), pp. 89-117.

46. Puede interpretarse así la intervención de Merleau-Ponty en ocasión del coloquio sobre la palabra «estructura» en 1959: toda estructura es el efecto de una «distribución observable», por tanto estando fundamentalmente en lo sensible (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 318) como «lo invisible de este mundo».

47. Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme?» (1972), en *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, ed. D. Lapoujade, París, Minuit, 2002, p. 241.

leau-Ponty al concepto de encarnación en Deleuze, derivada directamente del estructuralismo de Lacan,[48] podría así cristalizarse en la siguiente fórmula: *la carne es demasiado actual.* Se trataría así de virtualizar la carne en dirección de una estructura que no es más profunda que los procesos de encarnación, pero a su mismo nivel, *à même ceux-ci.* Si por las razones que hemos podido ver la focalización sobre lo corporal debió ser desplazada hacia las estructuras, la estructura deberá ser ahora pensada, no como causa (bajo el riesgo de reiterar el dualismo), sino como carne que tiene siempre ya cierto espesor.

Para ser lo que subtiende las cosas visibles sin ser ella misma visible en acto, esta cosa «que no tiene nombre en ninguna filosofía» tomará desde ahora el de «carne». Separando a la vez una ontología del objeto y un idealismo de la estructura, Merleau-Ponty acercará la carne diacrítica a la noción de elemento tal como la conciben los presocráticos: «La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, habría que utilizar el viejo término de "elemento", en el sentido en que era empleado para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego».[49] La carne no es, precisa Merleau-Ponty, lo que permitiría ligar el cuerpo y el espíritu, pues esto sería aún partir de dos sustancias sucintas, sino más bien de su tejido generador común. En este sentido, podría decirse, con Renaud Barbaras, que «no es porque el sujeto tiene un cuerpo que él es carne, sino, al contrario, porque él existe como carne es susceptible de tener un cuerpo».[50]

De los presocráticos, cuya inspiración el curso sobre la *Naturaleza*[51] reivindica expresamente, Merleau-Ponty no retiene sin embargo la búsqueda alocada de figuras fundamentales que permitan reconstituir el mundo (el agua para Tales, el aire para Anaxímenes, el *apeiron* para Anaximandro, etc.) sino un pensamiento de la *elementariedad* que permita abandonar la lógica de la propiedad en beneficio de una lógica de la *inherencia.*[52] Que el

48. Omnipresente en los textos de esta época como *Logique du sens* y *Différence et répétition*, el término encarnación es utilizado como un sinónimo de efectuación y se opone así a lo virtual.

49. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 184.

50. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie, op. cit.*, p. 76.

51. M. Merleau-Ponty, *La Nature, op. cit.*, p. 119.

52. Véase Renaud Barbaras, «De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément», en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1998, pp. 201-224.

ser esté, no delante nuestro, sino detrás nuestro[53] no implica que la ontología del objeto, desarrollada en el seno de la filosofía eleata, sea reemplazada por una filosofía del fundamento. La figura del elemento indica bien que Merleau-Ponty intenta pensar la simultaneidad de lo que aparece y de lo que lo hace aparecer, del objeto y del medio que lo manifiesta: todo ente *es* porque está en algo (*tout etre est parce qu'il en est*). Antes de ser materia y —por extensión— cuerpo, la carne es matriz, «pregnancia de posibles»: «la carne, la madre» se lee aún en las notas para el *Collège de France*.[54] El concepto de *pregnancia* (central para la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer que Merleau-Ponty leyó bien temprano) es conducido así hacia el de *pregnancy*, un ser-en-gestación.

Así pues, si la trama anti-sartreana y las lecturas psicoanalíticas permiten confrontar la lectura de los últimos escritos, entendida como la tentación de unir un estado de interpretación con una carne primordial e indivisa, buscar las huellas de lo diacrítico saussureano en esta «noción última» de carne permite vislumbrar la dimensión de inherencia que, por otra, debe ser siempre correlativa a la primera para poder dar cuenta de la génesis del aparecer: esta dimensión es la de la diferenciación. Mientras que los comentaristas tuvieron la tendencia a rechazar toda dimensión de oposición en el pensamiento de Merleau-Ponty,[55] resulta útil recordar la fecunda idea de Madison, que acercaba el elemento merleaupontiano no sólo a los pensadores de la mixtura como los jónicos o Empédocles, sino también al *polemos* de Heráclito,[56] hipótesis apoyada por las últimas lecturas.[57]

53. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 119.

54. M. *Merleau-Ponty, Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, NRF, 1996.

55. *Cfr.*, por tomar sólo este ejemplo eminente, Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*», *Esprit* 1982/6, pp. 124-145, aquí p. 141.

56. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, París, Klincksieck, 1973, pp. 254s.

57. Entre éstas se encuentra Abel Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde*, con la traducción integral de los fragmentos, París, Aubier, 1959. *Cfr.* igualmente E. Saint Aubert, *Du lien des êtres*, *op. cit.*, p. 257, n. 3. Sobre la importancia de la dialéctica en el desarollo de una ontología de la naturaleza, véase el artículo de Mariana Larison, «Autour du concept de nature dans le dernier Merleau-Ponty», *Chiasmi International* 7 (2005), pp. 393-403.

El curso del mundo sería entonces opositivo y diferencial, tanto como lo diacrítico de Saussure, sin que estos procesos diferenciales comprometan sin embargo el tejido de una experiencia unitaria. De allí la expresión de *dehiscencia* que indica una diferenciación fisiológica sin dualismo, distanciamiento lateral que retorna en el uso de la metáfora de la reproducción de plantas por esquejes o, aún en otra inspiración, es ejemplificada por el nacimiento lateral de Eva de una costilla de Adán.[58] En el mismo contexto, Heráclito es invocado para calificar el pasaje de un pensamiento elemental o medial: recordando el pasaje de la *Krisis* sobre el «alma de Heráclito»,[59] Merleau-Ponty constata que el Ser se encuentra entonces alrededor de la conciencia más que delante de ella.[60]

En síntesis, la *Krisis* no debería ser considerada como la confirmación de una unidad quebrada que habría que reconstituir, sino que se trataría más bien de atravesar la *Krisis* en dirección a lo que genera las diferenciaciones, el medio o «dia» de la *diakrisis*. En este sentido, el pensamiento de la carne no es sólo la apertura hacia un pre-objetivo que acecha la fenomenología desde sus comienzos, sino también una de las figuras más fecundas para pensar una filosofía de la individuación continua, siempre fiel a la máxima merleaupontiana según la cual «el origen estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación».[61]

58. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 280.

59. Edmund Husserl, *Krisis*, § 49, p. 173: «wenn wir die ψυχή Heraklits mit dieser Subjektivität gleichsetzen könnten, so gälte für sie zweifellos sein Wort: "Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie"».

60. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 281.

61. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 163.

LA SOMBRA DE LA SUBJETIVIDAD: EL HORIZONTE DE LA APARICIÓN Y LA GÉNESIS DEL SENTIDO

Luis Álvarez Falcón
Universidad de Zaragoza (España)

> Comme le monde perçu ne tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et qui ne sont pas rien, qui au contraire délimitent seuls les champs de variation possible dans la même chose et le même monde, de même l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des objets de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef.
>
> MAURICE MERLEAU-PONTY
> «Le philosophe et son ombre» (1959)

Introducción

La palabra «sombra» posee un amplio campo semántico. Su vasto espectro abarca también un determinado uso teórico que se expresa en la propia terminología filosófica. Aunque su categorización en la historia del pensamiento occidental nos remita necesariamente a las concepciones clásicas de la ontología antigua, su función metafórica nos conduce tanto al problema de la validez del conocimiento como a la cuestión de sus límites y extensión. No obstante, en su origen etimológico aparece una raíz de procedencia estética: *subumbrare*, del latín *umbra*, oscuridad, falta de luz, más o menos completa. En el dominio del arte hablamos de «sombra» cuando nos referimos al color oscuro, contrapuesto al claro, con el que los pintores y dibujantes representan la falta de luz, dando entonación a sus obras y bulto aparente a los objetos. En el diccionario de la lengua española

aparecen, entre otras, estas tres categorizaciones precisas del término: apariencia o semejanza de una cosa; lugar, zona o región a la que, por una u otra causa, no llegan las imágenes, sonidos o señales transmitidos por un aparato o estación emisora; proyección oscura que un cuerpo lanza en el espacio en dirección opuesta a aquella por donde viene la luz. Las tres categorizaciones del término (ontológica, gnoseológica y estética) convergen en el uso figurativo y poético que le damos a la palabra: espectro o aparición vaga y fantástica de la imagen de una persona ausente. Sin embargo, todas sus acepciones concuerdan en su propia naturaleza topológica. Siempre que hay una «sombra» hay un umbral, es decir, un horizonte que determina, de manera más o menos difusa, una transición, una aparición y una desaparición, una irrupción y una interrupción, un paso del brillo y del fulgor a la más profunda oscuridad, o viceversa. Y el hecho insoslayable de este tránsito nos impone la patencia de un límite, de un final y de un comienzo, de un origen que procede de la cesación de las luces y que tiene su comienzo en la nueva penumbra: un *en-deça* y un *au-delà*.

En lo sucesivo, y para dar comienzo a nuestro discurso, trataremos de esta extraña dialéctica, es decir, de este fecundo enfrentamiento entre el anverso y el reverso, tanto en la realidad como en el conocimiento, y, por supuesto, también en el propio desarrollo teórico de la filosofía del siglo XX. Y para comenzar, haremos nuestro el uso figurativo y poético del término «sombra», aplicado esta vez a la desaparición y a la persistencia de una de las figuras más representativas del pensamiento contemporáneo: Maurice Merleau-Ponty. A continuación, trataremos de describir lo que hemos convenido en denominar el uso gnoseológico del término «sombra», en tanto limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto y su posición de fundamento en el edificio de la constitución. Por último, y como conclusión, haremos un uso del término en su acepción ontológica, para describir el modo de *aparición* que caracteriza a la realidad en la articulación originaria de lo sensible y del sentido. De este modo, mostraremos cómo el pensamiento de Merleau-Ponty parte del umbral, más o menos difuso, de la fenomenología programática de Edmund Husserl para converger de un modo inacabado en el proyecto interrumpido de una *estética trascendental*, que deberá ser el objetivo último de las actuales consideraciones fenomeno-

lógicas en torno a la interrogación filosófica sobre la génesis del sentido.

1. **La doble sombra de Husserl y Merleau-Ponty**

En 1887, año en el que Edmund Husserl presenta su tesis de habilitación en Halle, bajo la dirección de Carl Stumpf, y con el título *Über den Begriff der Zahl*,[1] el *Philosophische Monatshefte*, en su n.º XXIII, publica el famoso artículo de Paul Natorp: «Sobre el fundamento objetivo y subjetivo del conocimiento».[2] Desde el contexto teórico del neokantismo, Natorp se enfrentará a la interpretación psicologista dominante de la filosofía de Kant. De esta forma, Natorp planteará las líneas generales del argumento contra el psicologismo que Husserl recogerá en su obra seminal e intempestiva: *Logische Untersuchungen*.[3] El propio Husserl, tal como refiere en el § 41 del capítulo 8, acerca de *Los prejuicios psicologistas*,[4] reconocerá a pie de página esta deuda. En medio de la polémica sobre la validez general de la normatividad de las leyes lógicas y la posible fundamentación psicológica de la validez objetiva del conocimiento, la cuestión planteada será muy clara. En palabras de Natorp, era preciso tener un acceso al objeto de conocimiento «*como independiente de la subjetividad del conocer*».[5] Teniendo en cuenta que la subjetividad se «pone en juego» en el acto del conocer mismo, la cuestión planteada sería cómo la subjetividad del conocer se neutraliza a sí misma en el proceso mismo de conocimiento, de tal modo que «brille» la cosa misma sin la mediación de representaciones subjetivas. Este hecho crucial va a determinar necesariamente toda

1. Edmund Husserl, *Über den Begriff der Zahl*, Husserliana (Hua) XII, *Husserliana Gesammelte Werke*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1967.

2. Paul Natorp, «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntniss (Erster Aufsatz)», *Philosophische Monatshefte*, 23, 1887, pp. 257-286.

3. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *Husserliana Gesammelte Werke*, Tübingen, Kluwer Academic Publishers, Max Niemeyer Verlag, 1968. E. Husserl, *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trads. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

4. E. Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, *op. cit.*, p. 140.

5. P. Natorp, *op. cit.*, p. 281.

la teoría estética posterior. La necesaria «abstracción», válida y positiva, de la subjetividad que Natorp defendía implicaba una regresiva «retirada» del *yo*. La manera de neutralizar la influencia de la subjetividad respecto a todo acto de conocimiento debía convertirse en un recurso metodológico. El platonismo se iba a convertir en fenomenología mediante una *epoché* que debería neutralizar la dimensión existencial y empírica de los objetos, sin separar las esencias de los actos intencionales de la conciencia. Se imponía urgentemente una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad. Este proyecto acercaba de nuevo las aspiraciones de Husserl a los planteamientos cartesianos y kantianos. Sin embargo, el interés de Husserl estuvo determinado por los procesos de descripción puros de esencias, que daban cuenta de las maneras en que los objetos aparecían a los distintos momentos de conciencia, y por los análisis constituyentes que utilizaban estos momentos descriptivos como hilo conductor para descubrir los actos y los procesos de conciencia en los que resultaban constituidos. Los primeros procesos permitieron la aparición de análisis pormenorizados de los aspectos de la vida consciente, tanto de las dimensiones que intervienen en el conocimiento como de los aspectos subjetivos de la moralidad, de la estética, de la religión. La antigua ontología regional se interpretó en clave descriptiva y Husserl se embarcó en una teoría de las diversas «ontologías regionales». Sin embargo, en raras ocasiones el análisis se aproximó al fenómeno artístico. La descripción fenomenológica de una «obra de arte» aparecerá como tal en *Ideas relativas a una fenomenología pura*, al tratar de abordar la modificación de la conciencia perceptiva, por la que, en la contemplación estética de los «objetos», éstos son neutralizados, y ya no se nos ofrecen ni como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, es decir, como «cuasi-entes».[6] De este modo, el propio Husserl describirá así el famoso grabado de Durero «El caballero, la muerte y el diablo», anunciando lo que será posteriormente el régimen fenomenológico de la *Phantasia*.

Desde la publicación, en 1901, de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, año en el que Edmund Husserl cam-

6. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1985, pp. 262-263.

bió su condición académica de *Privatdozent* en Halle por la de profesor extraordinario en Göttingen, y hasta la publicación, en 1913, de la 2.ª ed. de las *Investigaciones*, el pensamiento husserliano sufrió una profunda transformación que coincidió con el curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo, y que fue editado por Martin Heidegger, en 1928, bajo el título definitivo de la citada obra. En este punto de inflexión se pondrán en evidencia los dinamismos básicos de la «reducción» y de la «constitución», haciendo conscientes aquellos mecanismos que, en principio, el pensador no había dominado deliberadamente y que ahora pondrán en conexión la efectividad propia de la fenomenología y sus propias intenciones iniciales. La ignorancia, en el propio Husserl, del desnivel fundamental entre lo *intencional* y lo *efectivo* marcará un cambio en la ortodoxia husserliana. Tal modulación inaugurará una nueva recepción de su pensamiento que vendrá caracterizada por la distancia teórica entre sus escritos *exotéricos*, programáticos, y el otro conjunto de trabajos, *esotéricos*, caracterizados por una obstinada investigación que vuelve incesantemente sobre los mismos motivos, sobre el círculo entre lo *intencional*, lo *pretendido* y lo *efectivo*.

En 1939, tras la muerte de Husserl, la *Revue International de Philosophie* dedicará un monográfico a su pensamiento, y este hecho coincidirá con el viaje de Merleau-Ponty a Lovaina, donde tendrá acceso a los Archivos y, en concreto, al manuscrito de la *Crisis* y al vol. II de *Ideas*. Ambas obras serán determinantes, junto a los citados manuscritos, para la gestación de su obra capital: *Fenomenología de la percepción*. Desde entonces, la sombra teórica de Husserl abrigará el derrotero conceptual que Max Scheler y el propio Gabriel Marcel habían estimulado inicialmente. Veinte años después, en 1959, tan sólo dos años antes del fatal desenlace bajo la montaña de Sainte Victoire, coincidiendo con el centenario del nacimiento de Husserl, en el n.º 4 de «Phaenomenologica», bajo la dirección de Van Breda y Taminiaux, Merleau-Ponty escribirá su artículo «Le philosophe et son ombre».[7] En sus líneas advertiremos un anuncio: la sombra del filósofo se extiende más allá de los grandes prejuicios que sostenían

7. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», en H. L. van Breda y J. Taminiaux (eds.), *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haya, Martinus Hijhoff, 1959, pp. 195-220; recogido en *Signes*, París, Gallimard, 1960, pp. 259-295.

los propios fundamentos de la fenomenología. Toda conmemoración parece ser una traición si no consigue darle continuidad a las profundas intuiciones que en el Husserl posterior marcarán el hundimiento de los prejuicios programáticos. De ahí que Merleau-Ponty apele a los análisis de este Husserl tardío,[8] a quien nunca llegará a conocer.

Habrá que esperar a la edición de los análisis de 1966 sobre la *síntesis pasiva*, a los textos sobre la *intersubjetividad* de 1973, a los pasajes sobre *cosa y espacio* del mismo año, sobre *phantasia, conciencia de imagen* y *recuerdo* de 1980, sobre la *teoría de la significación* de 1986, así como a los textos complementarios a la *Krisis* de 1993, etc., para hacer necesaria una revisión programática que ya está tímidamente apuntada en la obra de Maurice Merleau-Ponty. La sombra del pensamiento husserliano abarcará una masa inmensa y compacta de monólogos filosóficos, meditaciones sobre problemas muy concretos, que están todavía en curso de publicación y que alcanzan hasta un total de 50.000 páginas. Son escritos de investigación, escritos verdaderamente fenomenológicos, sin el horizonte de un posible lector, en los que el *ordo inventionis* va a contrapelo abrupto del *ordo doctrinae*, y en los que Husserl vuelve sin cesar a los problemas en un nivel último de análisis. Este conjunto de escritos *esotéricos*, que Merleau-Ponty nunca descubrirá, constituyen el *Kleingeld*, la calderilla a la que apelaba Husserl en sus seminarios. A partir de estas investigaciones asistiremos paulatinamente al desplome de algunas de las tesis básicas, prejuicios arraigados del propio Husserl que siempre se negó a revisar. En primer lugar, el idealismo larvado de la fenomenología, ligado al monismo de la *teleología* racional que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*. En segundo lugar, el supuesto de una estructura universal de la conciencia ligado a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. En tercer lugar, el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos.

El desmoronamiento de los citados prejuicios hará posible, a través de una reducción arquitectónica, una nueva fundamentación de los estratos, de los diversos registros con relación a la *hyle* fenomenológica, de los sentidos intencionales sedimenta-

8. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 294.

dos y, en definitiva, de la indagación en el origen del sentido del mundo. La deriva crítica de los presupuestos husserlianos comprometerá el objetivo principal que exigía la unidad sistemática de la fenomenología, es decir, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad, reedificando todo el sentido de la experiencia humana desde la profundidad constituyente. En efecto, el ideal de la vuelta a las «cosas mismas» quedará puesto en tela de juicio al ponerse en duda que las «cosas» se den sólo como una objetivación constituida. La solución radical de los tres grandes prejuicios que sostenían los fundamentos del proyecto inicial dejará abierta la necesidad de nuevos desarrollos de la fenomenología, que deberán indagar inexcusablemente sobre el bloqueo de la intencionalidad constituyente y la interrupción del proceso de constitución de la realidad, reconociendo la posibilidad de que las «cosas» puedan darse de «otro» modo diferente al de la objetivación constituida. En el proyecto husserliano la ostentosa y aparatosa presencia de los «objetos» que a través de las retenciones daba origen a la continuidad homogénea del transcurso temporal, hará imposible un avance teórico sobre esa extraña región pre-objetiva y ante-predicativa que discurre a espaldas de la propia objetividad y del desarrollo uniforme del tiempo. Husserl no terminará de tematizar ese extraño *exceso* que queda sacrificado y nivelado, incluso olvidado, en la instalación natural, que en principio sólo atiende a los resultados. Sus textos programáticos, centrados en el polo intencional, ignoraron el desnivel fundamental entre *lo intencional* y *lo efectivo*, es decir, entre la ortodoxia husserliana de aquellos textos y sus investigaciones estenografiadas.

Desde la perspectiva teórica que aquí proponemos, lo que ha de pretender la nueva fenomenología es, precisamente, desplegar esa *estética trascendental* que Husserl planteó acertadamente como una *génesis pasiva* que precede a toda actividad constituyente del sujeto, pero que quedó bloqueada por su deriva hacia la presencia de los objetos que da origen a la línea continua homogénea del transcurrir del tiempo producida por la retención.[9] Esta profunda intuición, que necesariamente nos conduce a la intersección entre los ámbitos de la Ontología, de la Estética y de la Teoría del Conocimiento, quedó truncada en 1961

9. Luis Álvarez Falcón, *Realidad, arte y conocimiento*, Barcelona, Horsori, 2008.

con la desaparición de Merleau-Ponty. Sin embargo, desde la atenta lectura de «Le doute de Cézanne»[10] a la luz de la *Phénoménologie de la perception*,[11] ambas obras publicadas en 1945, hasta «Le langage indirect et les voix du silence»,[12] aparecida en 1952, y *L'œil et l'esprit*,[13] aparecida un año antes de su muerte, las concepciones fenomenológicas de Merleau-Ponty parecen aproximarse excepcionalmente a esta *estética* que el propio Husserl había avistado como tierra prometida.

En la actualidad, los desarrollos contemporáneos de la fenomenología han sabido recuperar las posibilidades advertidas por el mismo Husserl tras la caída de los prejuicios programáticos. Esta profunda intuición inaugurará dos grandes líneas de investigación en las consideraciones fenomenológicas sobre la estética: por un lado, el enfoque posterior desde el plano de la intencionalidad de Moritz Geiger, Oskar Becker, Roman Ingarden, Mikel Dufrenne y Eugen Fink; por otro lado, el nuevo desarrollo de la fenomenología llevado a cabo por Michel Henry, Marc Richir, Henry Maldiney y Jacques Garelli. El *Kleingeld*, los escritos *esotéricos* que conforman el legado de Lovaina, ha ido descubriendo paulatinamente la deriva estética implícita en el cambio de los presupuestos iniciales. Este hecho ha puesto en evidencia que la sombra teórica del propio Husserl se sobrepuso a la sombra inconclusa que Merleau-Ponty advirtió en su reflexión sobre la experiencia estética. De este modo, aunque advertimos una clara y manifiesta insuficiencia en los presupuestos merleaupontianos, debida en gran parte a su dramática desaparición, sin embargo, somos capaces de intuir lo que, sin ninguna duda, hubiera sido quizás una de las más rigurosas aproximaciones a la *estética tras-*

10. Maurice Merleau-Ponty, «Le doute de Cézanne», *Fontaine*, n.º 8, 1945, pp. 80-100; Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948, pp. 15-44; París, Gallimard, 1996, pp. 13-33; Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Ediciones Península, 2000.

11. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000.

12. M. Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, *op. cit.*, pp. 49-104. Este artículo apareció por primera vez en *Les Temps Modernes*. Se trata de una versión remodelada de un capítulo de la obra inacabada *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, pp. 66-160.

13. Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964; publicada inicialmente en *Art de France*.

cendental planteada por Husserl. De ahí que el propio Richir al definir esta desgraciada «infidelidad» sea, tal como nos recuerda Emmanuel de Saint Aubert,[14] certero en su advertencia:

> Si Merleau-Ponty es husserliano, es en una infidelidad fecunda [...] el pensamiento de Merleau-Ponty se alimenta de todo lo que hay de paradójico y de aporético en la obra de Husserl en vez de en las vías que proponía el mismo Husserl para salir [...] Su pensamiento descubre precisamente la «oscuridad» de la fe perceptiva que, en Husserl, tiende siempre a ser recubierta por los marcos clásicos de una filosofía de la conciencia, de una teleología de la intencionalidad.[15]

Asistimos, pues, a un avance del citado hundimiento de algunos de los prejuicios programáticos de la ortodoxia fenomenológica, si bien nuestro autor, tal como veremos a continuación, será incapaz de prescindir definitivamente del tercero de estos prejuicios: el privilegio teórico asignado siempre a la percepción frente a otros registros arquitectónicos, entre los que se encuentra el hondo registro de la *Phantasia*. Por el contrario, tal como nos señala M.ª Carmen López Sáenz en su artículo «Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty»,[16] la primacía merleau-pontiana de la percepción parece ser compatible con la importancia de la imaginación. Y, tal como vamos a exponer, sus agudos análisis de la experiencia estética pondrán de manifiesto que esa cierta «infidelidad» de la que nos habla Marc Richir es, sin ninguna duda, el anuncio de una insuficiencia conceptual, de un desencuentro fruto de un discurso interrumpido antes de tiempo.

Será en una de sus notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*[17] donde, tal como nos señala Anne Montavont,[18] Merleau-Ponty ponga en duda uno de los fundamentos teóricos sobre el que se

14. Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004, pp. 178-179.

15. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*», *Esprit*, n.º especial, 6 de junio de 1982, p. 136 (traducción del autor).

16. M.ª Carmen López Sáenz, «Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty», *Revista de Filosofía*, vol. 28, n.º 1, 2003, pp. 157-169.

17. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, pp. 297 y ss.

18. Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1999.

apoyaba el armazón idealista y la urgencia programática de la fenomenología, denunciando el bloqueo del análisis husserliano por el marco de los *actos* que le impone una filosofía de la *conciencia*. Una filosofía de los *actos* de la conciencia parecía ser, en principio, incompatible con una fenomenología de la *pasividad*. Hasta 1966, cinco años después de la muerte de nuestro autor, no veremos publicado el vol. XI de la *Husserliana*, donde Husserl mostrará las posibilidades teóricas de lo que Merleau-Ponty denominó «*la pasividad de nuestra actividad*».[19] No obstante, en su *Fenomenología de la percepción*, al abordar el problema de la temporalidad, ya había resaltado la necesidad de reconocer una intencionalidad «operante», la *fungierende Intentionalität*, que aparecía tanto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*[20] como en la *Lógica formal y trascendental*,[21] y que ya Eugen Fink había destacado en *El problema de la fenomenología Edmund Husserl*.[22] De este modo, en sus últimas notas de trabajo, Merleau-Ponty advertía de la necesidad de retomar y desarrollar esta intencionalidad «latente» que parecía ser una intencionalidad interior al *ser* y que, aparentemente, no era compatible con la fenomenología de los *actos* de conciencia. Hoy, sabemos que Merleau-Ponty asoció la síntesis pasiva de la intencionalidad «latente» con la obra del cuerpo, asegurando así la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida. Para Merleau-Ponty esta «pasividad» era un «investir», un «ser en situación»,[23] y esta intencionalidad «operante», que aparecía como condición de posibilidad de la intencionalidad de acto o tética, anterior a toda tesis o a todo juicio, constituía un «Logos del mundo estético, un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no

19. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 274.

20. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, París, PUF, 1964. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002.

21. Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1981.

22. Eugen Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Nijhoff, 1966.

23. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 435.

se conoce más que en sus resultados».[24] La naturaleza de la síntesis pasiva se había convertido para Merleau-Ponty no en una solución, sino en el indicio para designar un problema. De este modo, nuestro autor definía esta «pasividad» como ese «ser en situación» ante el cual no existimos. Dejándose llevar por la radicalidad de su *regressus*, se anticipaba en el orden de las razones al hundimiento de las fronteras tradicionales entre sensibilidad y espontaneidad, anunciando la limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto.

Tal como veremos a continuación, Merleau-Ponty quedó anclado en algunos de los citados prejuicios programáticos arraigados en el propio Husserl, en algunas de las tesis básicas que, aun resultando incompatibles con su trabajo de campo, sobre todo con sus consideraciones estéticas acerca de la experiencia del arte, no tuvo la oportunidad de revisar a la luz de la publicación posterior de los manuscritos husserlianos, derivando su investigación a la primacía de la *percepción* y a una concepción de la intencionalidad, desplazada de la conciencia hacia el cuerpo y el deseo, con el agravante de una posible «infidelidad» que se muestra, por ejemplo, en la incompatibilidad entre su concepción de la *chair* y del *Leib* husserliano. Sin embargo, algunos de sus textos más emblemáticos nos aproximan a esta zona de incontrolable pasividad, sombra de la subjetividad constituyente, que, de un modo excepcional e intuitivo, anuncia lo que debería haber sido el desmoronamiento de los tres prejuicios fundamentales: el idealismo larvado de la fenomenología, ligado al monismo de la *teleología* racional que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*; el supuesto de una estructura universal de la conciencia ligado a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario; y el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos.

Las consideraciones estéticas del pensamiento merleaupontiano pusieron en evidencia una versión plástica de la *epoché* fenomenológica, aplicando al campo del arte el motivo husserliano de lo pre-reflexivo, pre-objetivo o ante-predicativo, de tal modo que la naturaleza de la experiencia estética fue el banco de pruebas donde poner en ejercicio aquellos recursos que implícitamente convergían en el orden de su discurso. De este modo,

24. *Ibíd.*, pp. 436-437.

trataremos de mostrar lo que Serge Valdinoci dijo a propósito de Merleau-Ponty:

> En lugar del muro husserliano de la *epoché*, Merleau-Ponty inventa caminos que se cruzan en quiasmo. Por tanto, la barra vibrante de la *epoché* es mantenida, de suerte que todo se vuelca en la inmanencia y que la antigua distinción sujeto/objeto está caduca. La inmanencia general está viva. Lo visible del muro husserliano está desvisualizado o pulverizado.[25]

Una suerte de *epoché* estética acabará mostrando la fragilización de la propia subjetividad en su pretensión de constituir el mundo objetivo de las cosas. Así, la experiencia del arte nos invitará a repensar el sujeto en su modo de ser originario, mostrando los límites y la «sombra», en nuestra segunda acepción, en cuanto interrupción de una actividad transmisora, de la fenomenología de la constitución. Un embrión primitivo de la promesa husserliana de una *estética trascendental* asomará en la reflexión sobre esta pasividad originaria. El «*yo*» cesará, en esta pausa intermitente, de ser el fundamento último de la constitución. La oscilación entre pasividad y actividad nos mostrará la sombra discontinua y remitente de la subjetividad, abriendo un acceso privilegiado, aunque fugaz y evanescente, al «*fondo inmemorial de lo visible*»,[26] a esa zona muda, anterior al lenguaje, a la conciencia y a la ética.

2. **La sombra de la subjetividad**

Tanto la estética como la fenomenología asumirán ambas una actividad de *epoché*, de suspensión del prejuicio de los prejuicios: la suposición de un mundo absoluto, existente en sí, sustrato de verdades en sí, absolutamente evidentes, y que se nos imponen como lo que es definitivamente natural y aceptado. Pero estética y fenomenología realizarán esta suspensión de modo diferente. Ambas tratarán del fenómeno, de *lo-que-aparece*, pero la fenomenología atenderá más bien a la *aparición*, mientras que la estética

25. Serge Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'œil et l'esprit au miroir du visible et l'invisible*, París, L'Harmattan, 2003.
26. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 86.

se detendrá en el *modo de aparecer*. Este matiz, a primera vista sutil, producirá notables diferencias. Husserl habrá de intuir lo que hemos denominado como el proyecto de una futura *estética trascendental*, planteada en términos de una «génesis pasiva» que antecede a toda posible actividad de la subjetividad.

Hay, pues, cierta *pasividad* que precede a toda actividad constituyente del *yo* y que supone un modo de «regresión» en el que un «exceso» hilético parece invertir el dinamismo propio de la subjetividad, dejando paso a la aparición de un acceso privilegiado, de una fase múltiple de presencia en un ritmo no objetivo que constituye la «plusvalía» de nuestro pensamiento. Esta zona «invisible», o preobjetiva, y que citaremos al exponer aquí el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, será el lugar kantiano de la «reflexión sin concepto», de la primitiva «cohesión sin conceptos», de una «vibración» o «reajuste» detenido en el curso de la «intencionalidad» y, en definitiva, de las «síntesis pasivas». En esta especie de «regresión», el *yo* abandonará su actividad en el mundo de los «objetos», y accederá a un mundo originario, proteiforme y fluctuante, inestable, discontinuo y fugaz, fruto del proceso mismo de fenomenalización, y que se presenta como una reserva originaria de sentido, una zona de «extremada conciencia», o inconsciente fenomenológico, separada ya del régimen objetivo del mundo, y que corresponde, de algún modo, a la «devaluación regresiva» que vamos a exponer a partir de este momento. El «descierre» de la *epoché* que realiza la filosofía y el arte supondrá la superación de obstáculos en forma de hiatos que separan los diferentes registros arquitectónicos, haciendo que, al ser saltados, se produzca una «deformación coherente» (anamorfosis). A esta extraña actividad, responsable de la *epoché*, podremos denominarla *katárgesis*, del verbo *katargeo*, en el griego tardío. Si *érgon* en Homero era el trabajo en el campo, *katargesis* no es ociosidad (*aergos*) sino la «desactivación», la suspensión de lo que resulta inoperante (sin *energeia*).

En la primavera de 1912, Edmund Husserl escribirá un pequeño texto titulado *Fenomenología de la conciencia estética*, que hoy podemos encontrar en el vol. XXIII de la *Husserliana*, junto a la crucial edición de *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*.[27]

27. Edmund Husserl, *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1980, pp. 386-392.

Entre sus líneas podremos advertir la caracterización fenomenológica de la *actitud estética* como una oscilación intermitente entre *aparición* y *apariencia* (objeto aparente). El arte no versará sobre los objetos que *aparecen*, sino sobre su *modo de aparición*. La *Phantasieerscheinung*, o *aparición* de *Phantasia*, caracterizará un *modo de aparición* que surge de manera fluctuante y en ruptura con relación a la continuidad del presente del tiempo perceptivo. En este sentido, el pensamiento husserliano se acercará a las intuiciones kantianas al advertir que lo esencial en la actitud estética no es el «objeto», o la cosa (*Sache*) que *aparece*, sino su *modo de aparición*. La pregunta crucial será de qué *modo de aparición* se trata. El modo que constituye la conciencia estética parecerá ser extremadamente complejo. En la misma dirección teórica que Kant, Husserl afirmará que la sola *aparición* y el objeto solo no serán capaces de despertar el sentimiento estético, y que deberá ser la «reflexión» sobre este *modo de aparición* la que consiga alcanzar la oscilación fenomenológica entre la *aparición* y el «objeto». Esta oscilación será el esquema más elemental del propio proceso de fenomenalización. Este *modo de aparición* será el portador de caracteres de sentimientos estéticos, que es preciso despertar a través de la «reflexión» sobre él mismo, es decir, por el doble movimiento de la *aparición* al «objeto» y del «objeto» a la *aparición*, de la vida en el *aparecer* (del «objeto») al *aparecer* mismo, e inversamente. Estética y Fenomenología tenderán a converger en la puesta en juego de la afectividad en un doble nivel arquitectónico: patológico y estético. Y en esto, Husserl se aproximará, una vez más, a las tesis de la tercera *Crítica*. Si la experiencia del «Arte» es fenomenología será en el sentido de ser «fenomenología de la afectividad», y si la fenomenología pretende ser «fenomenología de la afectividad», deberá pasar necesariamente por la Estética.

En la experiencia del arte no cabrá la «constitución intencional» del objeto. El exceso de la *intuición* superará la propia *pretensión* de la «intencionalidad». El mundo de los meros objetos se «desobjetivará» en un paradójico y recurrente movimiento de ida y vuelta, parpadeo u oscilación (*Schwingung*) que caracterizará la vida del fenómeno. El «objeto» aparente, el artefacto,

Edmund Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir,* trads. Raymond Kassis y Jean-François Pestereau, Grenoble, J. Millon, 2002, pp. 374-379.

pretendidamente conformado por la relación de intencionalidad, dejará de serlo, o más bien, no terminará nunca de serlo, y se invertirá tal relación. La ruptura de la «continuidad» (*Kontinuität*)[28] bloqueará la «intencionalidad». Lo que ocurrirá en el curso de este bloqueo será la «detención», en su propio proceso, de la «constitución» del mundo objetivo y el descubrimiento, a su vez, de una diversidad de «niveles de conciencia». La misma relación intencional, que permite que a través de la «continuidad» aparezca un mundo objetivo, se invertirá, poniendo en evidencia los procesos *en obra*.

De ordinario el mundo de los meros «objetos» que nos rodean es intuitivamente pobre. Nuestro mundo de «objetos» es estable y confiado, permanente, pero de una gran pobreza intuitiva. Este «déficit intuitivo» sostiene el «ajuste intencional» que hace posible, en condiciones normales, el proceso de «constitución» del mundo. Hablamos de «déficit», puesto que los meros «objetos» del mundo se constituyen en mi presencia sólo cuando mi «intención» «desborda» literalmente las «intuiciones sensibles», o hiléticas, del objeto que se presenta ante mí. Esta insistente pretensión «compensa» la pobreza y escasez de «intuiciones sensibles». De ahí que podamos decir que en el «objeto» hay siempre un exceso de la «intención» sobre la «intuición», lo cual expresa el «déficit» intuitivo propio de la constitución objetiva.[29] Nuestra «intención» manifiesta la insistente pretensión de que los «objetos» sean así como se me aparecen. Esta «pretensión» es, evidentemente, excesiva y desproporcionada. El mundo de los meros «objetos» no está nunca intuitivamente saturado. Su «deficiencia» es continuamente compensada con el ajuste que une la separación, o la distancia abierta, entre *lo que pretendo* y la carestía de intuiciones hiléticas en los «objetos». Este ajuste se mantiene en la «adecuación», en mayor o menor medida, en-

28. E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hua XVI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 64, 70, 99-102, 137, 167, 168; E. Husserl, *Investigaciones Lógicas II*, Inv. III, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 385-470; E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, op. cit.*, pp. 49 y ss., 68, 94, 98, 105 y ss., 119 y ss.; E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, México, FCE, 1985, pp. 191 y ss.; E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, La Haya, M. Nijhoff, 1966, pp. 183 y ss.; E. Husserl, *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, *op. cit.*, pp. 60-64, 134-135.

29. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas II, op. cit.*, pp. 626-628.

tre la intención y la vivencia intuitiva, fusionadas ambas en una «síntesis de cumplimiento».[30] El fenómeno del «cumplimiento» expresará el ajuste intencional que hace posible la aparición del «objeto». Somos seres por naturaleza «pretenciosos». El exceso de pretensión intencional crea en nuestro mundo una «ilusión» de «saturación intuitiva» que «corrige» el déficit intuitivo, y en la que surge, en definitiva, la unidad fenomenológica, que se revela ahora como una conciencia de «cumplimiento», y que hace posible la constitución objetiva del mundo de los meros «objetos».

En consecuencia, hemos afirmado que en la instalación natural nunca hay una «saturación intuitiva» y, sin embargo, vivimos de la «ilusión» de «saturación» que produce el «ajuste intencional». En el «objeto» hay siempre un exceso de la «intención» sobre la «intuición». Un «objeto» se constituye ante mi mirada porque mi intención significante, en términos de Husserl, «desborda» siempre en su «cumplimiento» los aspectos parciales del «objeto». Mi intención, en tanto pretensión de que los «objetos» sean así, es «excesiva». Por consiguiente, el mundo de los meros «objetos» será intuitivamente pobre, es decir, nunca estará intuitivamente saturado. Esta primitiva «pobreza» será incesantemente corregida por la «ilusión» de «saturación» que produce el «ajuste intencional». Por el contrario, los «objetos» del arte se caracterizarán por ser objetos «saturantes». La relación planteada se invertirá drásticamente, y esto supondrá un hecho excepcional y de una gran relevancia filosófica. En la obra de arte, el mundo de los «objetos» estará saturado intuitivamente (*strömende Hyle*), y excederá la pretensión de sentido, quebrando, o bloqueando, nuestra propia intencionalidad. La riqueza contradictoria de los «objetos» del arte excederá a toda pretensión. El proceso de constitución se verá irremediablemente interrumpido. No cabrá la constitución intencional del «objeto». El exceso de los «objetos» del arte producirá ahora en mí un sentimiento de saturación tal que el desajuste resultante abrirá un vacío, una distancia primordial en la que se anulará el ídolo del «objeto» —*idola objecti*— y mi subjetividad quedará recurrentemente incluida, literalmente absorbida. Los «objetos» del arte retorcerán con su exceso de «intuición» mi pretensión de «inten-

30. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas II*, Introducción a la Investigación VI, *op. cit.*, p. 597.

ción». El proceso de constitución quedará definitivamente interrumpido en su propio ejercicio. Esta «saturación hilética» del artefacto hará «implosionar» la naturaleza del objeto, «colapsando» la pretensión de un sentido intencional, es decir, doblegando la intencionalidad, retorciendo su pretensión, y apareciendo como un hiperobjeto saturado, responsable del «fracaso» del sentido intencional. Esta «oscilación fenoménica» (*Schwingung*) nos permitirá «asomarnos» a un nuevo territorio, un nuevo régimen en el que no podemos «instalarnos» definitivamente, sino sólo «acceder» de un modo intempestivo, intermitente y fugaz. Este «nuevo territorio», que como veremos corresponde al régimen de la *Phantasia*,[31] se sustraerá al monopolio de la conciencia perceptiva, del sentido intencional, de la continuidad del espacio y del tiempo de los «objetos» estables. Esta «zona muda» será un extraño nivel de conciencia al que accedemos por destellos, de un modo alternante y oscilante.

Hablaremos, pues, de una diversidad de «niveles de conciencia» que descubrimos en la «detención» que supone el bloqueo de la «intencionalidad». Este hecho decisivo conllevará la modificación o suspensión del proceso de «constitución» del mundo objetivo. Será, en definitiva, una zona de «extremada conciencia», «inconsciente fenomenológico» (*Unbewusstsein*),[32] separada del régimen objetivo del mundo. El «parpadeo» que caracterizará esta «oscilación» (*Schwingung*) fenoménica nos permitirá un acceso interrumpido, momentáneo y evanescente, «frágil» en definitiva. Tanto la *epoché* fenomenológica como esta suerte de *epoché* que paralelamente exponemos, nos permitirán un acceso privilegiado a la experiencia originaria de la génesis del sentido en el instante mismo de su nacimiento (*Sinnbildung*). El «fracaso» de nuestras pretensiones objetivantes conllevará el colapso del sentido «intencional», pero no significará un fracaso del sentido sin más, sino la aparición de sentidos «no-intencionales». El arte cortocircuitará el sentido «intencional», mostrándonos el «reverso» del proceso de constitución, en una región donde la pasividad gobierna el curso de la experiencia.

31. E. Husserl, *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, *op. cit.*, pp. 54-63.

32. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, op. cit.*, pp. 154 y 165.

En este régimen excepcional de conciencia, la subjetividad, amputada de su mundo, se perderá en una temporalidad sin cosas,[33] volviéndose hacia las fuentes primigenias del sentido en la espontaneidad misma de su nacimiento. Asistiremos a la ruptura de la uniformidad del tiempo, que llevará a cabo la distensión y remisión mutua de los flujos temporales, llevando al presente a una «caída libre» sobre el pasado y, a su vez, atrapando al presente en la potente gravitación del futuro. Ese «halo» de indeterminación que rodeará a la impresión originaria y su presente retencional y protencional será un conjunto de «intenciones vacías» que jugarán un papel fundamental en la precisión del sentido. En este «recruzamiento» de flujos temporales en formación, el «*yo*» permanecerá atrapado en un laberinto de múltiples fases de presencia en desarrollo, con sus retenciones y protenciones desancladas de sus impresiones originarias —retenciones sin cabeza y protenciones sin cola— como «elementos salvajes» en resonancia y generando sentido.

La obra de arte romperá el instante y la continuidad del tiempo. A pesar de que estamos organizados por el tiempo, en el arte su administración racional se verá excepcionalmente suspendida. Una extraña región discurrirá a espaldas del tiempo objetivo, interrumpiendo la organización racional en la que habitualmente estamos instalados. En esta experiencia los horizontes temporales no se organizarán en una red de intencionalidades, sino que más bien se «entrechocarán» y «destrozarán» mutuamente. Al interrumpirse la objetividad, se quebrarán sus marcos espacio-temporales, y el tiempo continuo de los «objetos» estables se verá forzosamente interrumpido. Habrá un «cruce reflexivo» entre los flujos temporales, entre las «retenciones» pasadas y las «protenciones» futuras, entre el *ya se sabe... pero todavía* y el *no se sabe todavía... pero ya*, que «distenderá» el presente en un modo de espacialización. Este hecho excepcional será clave para entender la superación del tiempo físico objetivo, condición necesaria del momento estético de la obra de arte en su fase de *aparición*.

De este modo, el «ritmo» articulará contenidos inarticulados, ensamblando el «fenómeno» en una «cohesión sin concepto», según la cual todo fenómeno del mundo *se fenomenaliza*

33. E. Husserl, *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, *op. cit.*, pp. 90-92.

como «fenómeno». El objeto de las «síntesis pasivas» será esta cierta «armonía» o «resonancia»[34] entre elementos que, de por sí, son inarticulados. Este «recubrimiento» (*Deckung*) no se fundará en la «continuidad» propia del tiempo. Será, más bien, un *Überschiebender*, un deslizamiento, o traslación, en un «caos» de impresiones originarias.[35] Por lo tanto, la fenomenalidad se concebirá como una armonía, o como una rítmica entre elementos inarticulados (*ungegliederte*), o esencias salvajes (*Wesen sauvages*), *Wesen* y no *eidos* en la terminología introducida por Merleau-Ponty y recogida por Richir, que no estarán necesariamente presentes, sino que se «despertarán» (*rückwirkende Weckung*)[36] mutuamente en resonancia, unas a otras, en la aporía de un presente estratificado. Esta cierta resonancia entre «elementos» no objetivos será el objeto de la «síntesis pasiva». Y hablaremos de una «cohesión sin concepto» porque, en definitiva, no habrá una unión lógico-eidética, lo cual dará pie a interpretarse como cierta armonía en un caos de campos sensibles de una gran densidad y nula articulación.

La «síntesis pasiva» será «rítmica», puesto que, además de llevar a cabo la «cohesión sin concepto» de los fenómenos y de ligar un fenómeno a otro, «desbordará» literalmente el desarrollo temporal, transgrediendo los límites del *ahora* (*Jetzt*). Este «ritmo» articulará y ensamblará los fenómenos en una trasgresión del flujo uniforme y estratificado del tiempo, como un «eco» que resuena en un caos originario, recubriendo dominios sensibles, múltiples y dispares. Tal «eco» será, en definitiva, la resonancia rítmica del esquema trascendental, según el cual el mundo se «fenomenaliza» como fenómeno. Hablaremos, pues, de un ritmo «proto-temporalizante/proto-espacializante»,[37] donde funciona la pasividad de la síntesis expuesta. Y entenderemos esta *espacialización/temporalización* como una «rítmica» en la que se ensanchará o ampliará nuestro primitivo concepto de «presencia», donde

34. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, op. cit.*, pp. 405-411.

35. *Ibíd.*, p. 407.

36. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, op. cit.*, § 25, p. 75; y E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, op. cit.*, pp. 172-184.

37. Marc Richir, «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», en *Husserl*. Colectiva bajo la dirección de Eliane Escoubas y Marc Richir, Jérôme Millon, Grenoble, 1989.

unos elementos harán resonar a otros, despertando en una distancia que ha transgredido los estrechos límites de un presente que, de modo paradójico, habrá sido «tensionado» espacialmente. La «rítmica» (*Rhythmik*), en este caso, será un definitivo estado de «resonancia» (*Resonanz*), que Husserl no dudará en denominar «*un nuevo modo de intencionalidad*».[38]

Aunque Merleau-Ponty no pudo acceder a la consistencia gnoseológica de la relación entre la percepción, la imagen y la fantasía, sin embargo, supo reconocer la naturaleza de la *Stiftung* en Husserl, en cuanto que designaba la fecundidad ilimitada de cada presente, tal como expresa en su artículo de 1952, *Le langage indirect et les voix du silence*,[39] publicado en *Les Temps Modernes*. Por el contrario, nunca pudo reconstruir una gradación de los registros con relación al más arcaico de la *hyle* fenomenológica, en tanto conjunto no unificado de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazados múltiplemente por relaciones de fundación, de manera que si por ejemplo hubiera analizado la transposición de los materiales del registro de la *Phantasia* al registro de la *imagen*, hubiera constatado la anamórfosis o «deformación coherente», en los propios términos del autor, de los materiales en cuestión. Sólo desde la actualidad de la conciencia intencional y su temporalidad uniforme hubiera podido reconstruir, por reducción arquitectónica, los encadenamientos de fundamentaciones de los estratos, y reactivar así los sentidos intencionales sedimentados y sus *habitus* correspondientes. Sin embargo, Merleau-Ponty no descubrió el registro proteiforme de la *Phantasia*, quedándose en la clara primacía que concedió a la *percepción*, aunque en sus objetivos permaneciese invariable el motivo básico de la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural. La fenomenología posterior, y es el caso de la obra de Marc Richir,[40] ha reconocido la contribución del registro de la *Phantasia* al registro de la *per-*

38. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, p. 421.

39. M. Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, *op. cit.*, p. 95.

40. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

cepción, transposición que implica la «deformación coherente» que supone el cambio de registro.

La deriva estética del pensamiento merleaupontiano puso en evidencia la insoslayable necesidad de articular la consistencia gnoseológica de tres nociones básicas para la fenomenología: percepción, imagen y fantasía. Sin embargo, la tercera de estas nociones, la extraña naturaleza del registro arquitectónico de la *Phantasia*, quedó filosóficamente a oscuras en la obra de nuestro autor. En el arte la imaginación no será determinante, sino la «fantasía perceptiva» por la que accedemos a la *Sachlichkeit* (nivel de «realidad», distinto de la realidad «natural»). La experiencia del arte no se tratará de un proceso de «imaginación», puesto que la «imaginación» sigue funcionando en régimen intencional. La imagen-soporte que me remite a lo imaginado no será realimentada hiléticamente como en el caso de la percepción, pero el acto de imaginar seguirá siendo un acto intencional. Por el contrario, el mundo de la «fantasía» estará separado del mundo de los objetos. Mientras que la imagen, determinada objetivamente, bloqueará el paso a la *Phantasia*, su fortalecimiento contradictorio abrirá necesariamente este campo y, de este modo, el sujeto comenzará a tener una relación casi inmediata con los «objetos». El arte nos permitirá explorar el mundo proteiforme, fluctuante de metamorfosis, discontinuo, intermitente y fugaz, pero directo, de la *Phantasia*. En esa extraña pasividad el *yo* se experimentará a sí mismo, desmarcándose del *yo* activo en el mundo de los objetos. El espacio del arte será el espacio originario de la *Phantasia*, en el que el *yo* es un *Nullpunkt*, un punto cero o célula de espacialización. No será el espacio perceptivo ilusionista, ni el espacio fingido imaginario, sino el espacio que corresponde a la situación de un *yo* desanclado del cuerpo físico, no presente a sí mismo, perdido y nómada en campos sensibles de los que no tiene impresión alguna pero que se le aparecen directamente (fantasía primaria). Este *yo* es un punto cero, con sus *Stimmungen* y sus quinestesias de fantasía, y ese espacio, que no es el espacio perceptivo, se organiza en torno al cuerpo interno (*Innenleib*) como matriz de espacialización. Es entonces, en ese registro de la *Phantasia*, cuando tiene lugar lo que llamamos experiencia estética, lo que Kant, todavía en términos psicologizantes, llamaba el libre juego de mis facultades, régimen singular en el que la subjetividad asiste *in actu*

exercito a la formación del sentido, o como el mismo Merleau-Ponty detallará: *du sens en train de se faire*.

3. **El horizonte de la aparición y la génesis del sentido**

En «Le doute de Cézanne» este fondo de experiencia muda y solitaria, en el que el artista va a situar sus imágenes, va a recibir un calificativo rotundo y definitivo: «*il est inhumain*».[41] La pintura de Cézanne pondrá en suspenso los hábitos y revelará el fondo de naturaleza inhumana sobre el que reposa todo lo constituido y sobre el que el ser humano se instala:

> Es por lo que sus personajes son extraños y como vistos por un ser de otra especie. La naturaleza misma es despojada de los atributos que la preparan para comuniones animistas: el paisaje está sin viento, el agua del lago d'Annecy sin movimiento, los objetos helados, indecisos como en el origen de la Tierra. Es un mundo sin familiaridad, que prohíbe toda efusión humana.[42]

En un impecable estilo literario, Maurice Merleau-Ponty llevará a cabo la aplicación en el campo del arte del motivo husserliano de lo «prerreflexivo», «preobjetivo», del ser «antepredicativo», del mismo modo que lo había desarrollado anteriormente en la *Phénoménologie de la perception*, y que, más adelante, expondrá en *Le visible et l'invisible,* bajo el oscuro concepto de «*la région sauvage*».[43] La pintura de Cézanne propondrá esta suerte de versión visual de *epoché* que nos muestra un mundo no habitado todavía, un mundo primordial, *nature à son origine,* zócalo bruto anterior a toda organización espontánea y sobre el cual reposa todo lo constituido. Este mundo primitivo, inmóvil y mudo, precede y sostiene a aquel en el que *nous nous y retrouvons*. Cézanne nos abre los ojos sobre este paisaje desolado en el que todavía no somos, y que aún no habitamos. Nos invita a volver nuestra mirada de humanos sobre una región ontológica donde lo humano todavía no se ha constituido. La imagen revelará este fondo de

41. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* París, Nagel, 1948, p. 28.
42. *Ibíd.*, pp. 28-29 (traducción del autor).
43. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Claude Lefort (ed.), París, Gallimard, 1964.

naturaleza inhumana en una «*perception primordiale*» o «*expérience primordiale*» donde está «*interdit toute effusion humaine*».[44] Será más adelante, en *L'œil et l'esprit*, donde las expresiones de Merleau-Ponty alcancen, si cabe, un nivel más expresivo y riguroso, caracterizando esta región ontológica como un «*il y a préalable*», como «*l'obscurité du il y a*», una «*nappe de sens brut*», de «*significations muettes*», un «*fond primordial*» o «*cri inarticulé*», un «*arrière-monde préspatial*» o una «*spatialité préalable*», una «*profonde latence postural*», el «*Être muet*», y, al final de la obra, «*une zone du fondamental peuplée d'êtres épais, ouverts, déchirés*».[45]

El fondo de experiencia muda y solitaria que Merleau-Ponty tematizará en «Le doute de Cézanne» corresponde a una cara oscura y oculta que precede a toda actividad constituyente del *yo*, y que transcurre en y tras el flujo temporal mismo de la subjetividad. La experiencia del arte parecerá remitirnos a un retorno hacia lo originario, hacia la realidad en el preciso momento de *aparecer* en el horizonte de su *aparición*, de aglomerarse ante nuestros ojos, en un retorno primigenio sobre una región ontológica anterior a la acción del lenguaje, del conocimiento y del concepto. Este horizonte primordial se abrirá espontáneamente en el espesor mismo de las «cosas», en el fondo inarticulado sobre el que reposa todo lo constituido. La experiencia del arte parece ser la experiencia de una regresión, de una deriva de la subjetividad en el curso mismo donde todo «fenómeno» del mundo se fenomenaliza como «fenómeno». Es la localidad de lo asombroso (*daimonios topos*), un pasaje fugaz donde brilla lo extraordinario y la esencia del *ser* llega a la presencia en un sentido eminente.[46] Allí donde el sujeto deambula perdido, en una caída libre, en una fase distendida de presencia que no es presente, desanclado del espacio objetivo, expulsado del mundo de las «cosas», vagando en un plasma de campos sensibles, sin referencia alguna ni orientación posible. El arte habrá sido capaz de asaltar el último reducto de la actitud natural, invirtiendo la «mirada del yo» y dejando que la superioridad de su vacío deje paso al *aparecer* de una *rítmica* por debajo del tiempo, de un

44. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, pp. 26-27.

45. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964; pp. 12, 56, 13, 35, 70, 73, 77, 87 y 91, respectivamente.

46. Martin Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 200, p. 152.

ritmo no objetivo, hilético, material, discontinuo, que cohesiona en la distancia un resonancia de «elementos salvajes» que sólo él mismo puede despertar. Este horizonte vacío, horizonte de ausencia del mundo, es el horizonte de ausencia de nuestra subjetividad, su «sombra», perdida, arrastrada en la profundidad insondable de este abismo que la fenomenología denomina con el enigmático concepto de «inconsciente»[47] (*Unbewusstsein*) y que es, más bien, una región de extremada conciencia donde sucede este extraño abandono del *yo* para *ser* en el mundo, en un mundo donde su origen está siempre comenzando. La subjetividad ha conseguido tener, por unos instantes, de lo ya visto, de lo muy visto, a contrapelo (*regressus, anábasis*), una «primera visión», una visión primordial. Y todo esto ocurrirá a espaldas del tiempo objetivo, por fluctuaciones y rupturas, en una suerte de *epoché* que parte de la experiencia activa, tensionándola hasta sus propios límites, e invirtiendo la actividad de la conciencia en una parada de toda discursividad, en una suspensión de sus hábitos, en una detención de la fluidez temporalizadora del sentido en el instante mismo de su nacimiento (*Sinnbildung*).

El lago de Annecy nos mostrará la imagen congelada en los cuadros de Cézanne, como el zócalo inhabitado de las cosas, como una naturaleza salvaje a punto de surgir, sin ningún orden y sin plan previo, como un sentido en el instante anterior a su génesis, no subordinado todavía a las finalidades de las significaciones civilizadas, pero inevitablemente dirigido a lo que será su advenir. Merleau-Ponty verá en esta sordidez y en esta elementalidad una inmediata posición del *ser* ante lo que va a denominar un «*ordre naissant*» o un «*contour naissant*».[48] La pintura de Cézanne nos mostrará la visión de las raíces mismas, en el momento en el que todo orden ontológico va a comenzar a nacer: «*peindre la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée*»; «*donner l'impression d'un ordre naissant, d'un objet en train d'apparaître, en train de s'agglomérer sous nos yeux*»; «*la constitution du paysage comme organisme naissant*».[49] Merleau-Ponty

47. Maurice Merleau-Ponty, «Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire» (resumen del curso del lunes en el Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, año 55, pp. 161-164: recopilado en *Résumés de cours*, pp. 66-73.

48. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, pp. 25 y 30.

49. *Ibíd.*, pp. 28, 23, 25, 27, 29.

nos confirmará el carácter creador de la fenomenalidad, en tanto movimiento emergente del *aparecer*, como una eclosión del sentido en su mismo advenir. En la experiencia del arte, el movimiento de la temporalización va a exhibir el sistema de posiciones objetivas en las que la subjetividad se instala para constituir el mundo. Será en este lugar excepcional donde, en palabras de Merleau-Ponty: «la temporalidad ilumina a la subjetividad».[50] En esta excepcional experiencia la ruptura o bloqueo de la intencionalidad me mostrará el tiempo en estado naciente, antes de que sea objetivado, y en este tiempo, la subjetividad se advertirá a sí misma en su propia espontaneidad y en su empeño sobre el mundo. Así, esta experiencia mostrará las condiciones de la experiencia en general, invirtiendo el movimiento forzado del *yo*, que vuelve recurrentemente sobre las condiciones mismas que hacen posible su mundo. Sentiremos el tiempo naciendo en el mismo flujo donde yo me temporalizo. La experiencia ante la obra de arte me mostrará la naturaleza misma de la temporalidad, exhibiendo el movimiento de mi propia temporalización.

Esta «sombra», que es el signo de una tensión, en la que la subjetividad nos muestra su propia fragilización, sus propios límites, será, en definitiva, la promesa de un advenir afirmativo, de una suerte de comunicación potencialmente universal, que tanto Kant como el propio Schiller ya habían anunciado, y que constituirá el proyecto de un Logos infinito, de una verdadera reforma del entendimiento en su retorno hacia lo más originario. De este modo, Maurice Merleau-Ponty al final de su obra *Le visible et l'invisible*, en su última mirada sobre la montaña de Sainte Victoire, nos confirmará esta visión primordial en este juego de sombras: «En un sentido, como dice Husserl, toda la filosofía consiste en restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido o un sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia... ».[51] Y en esta «restitución», podremos recordar aquellas palabras de María Zambrano, quien aquí mismo, en Morelia, en 1939, como augurio de un tiempo por venir, se atrevía a confirmar la conclusión de esta visión última: «El poeta que siente la filosofía como última perspectiva de su poesía; el filósofo que no se conforma con usar de la razón, que no se resigna a renunciar a la belleza».

50. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000; p. 433.

51. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 201 (traducción del autor).

MERLEAU-PONTY, WHITEHEAD Y RUSSELL SOBRE LA MONADOLOGÍA Y EL PROBLEMA DE LOS PARTICULARES*

Pierre Cassou-Noguès
CNRS, Université Lille III (Francia)

1. **Introducción**

En *Le visible et l'invisible*, y en las notas de trabajo, Merleau-Ponty ofrece diferentes versiones de su concepto de la carne, o de la «carne del mundo». Posiblemente, en ese momento, no había asumido todavía una posición definitiva, y aún dudaba entre diferentes perspectivas. En todo caso, la carne del mundo es descrita en ocasiones como un campo de fenómenos que debe ser considerado ontológicamente fundamental y desde el cual el sujeto y sus objetos tendrían que ser definidos.

> Ce qui est premier [...] c'est un champ d'apparences. [...] se forment une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre, ni au corps comme fait, ni au monde comme fait [...].[1]
>
> Ce que nous appelons chair [est le] milieu formateur de l'objet et du sujet [...].[2]

Estas afirmaciones nos permiten comparar la perspectiva de Merleau-Ponty con la del empirismo radical. La idea de James, en su empirismo radical, es comenzar sólo con un campo

* Traducción de Hélène Trottier y Mario Teodoro Ramírez.

1. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, «Tel», 1964, p. 183. «Lo que es primero [...] es un campo de apariencias. [...] se forma una Visibilidad, un Tangible en sí, que no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho [...]» (Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 173).

2. *Ibíd.*, p. 193. «Lo que llamamos carne [es el] medio formador de objeto y sujeto [...]» (*ibíd.*, p. 183).

de experiencias, por ejemplo, los colores como se ven, las texturas, los sonidos, y definir como colecciones de estas experiencias tanto al sujeto, o mente, como a los objetos. La mente será la colección de fenómenos que pueden ser considerados sus experiencias, y el objeto es reducido a la colección de los fenómenos que se puede decir son sus apariencias.

> On the principles which I am defending, a «mind» or «personal consciousness» is the name for a series of experiences run together by certain definite transitions, and an objective reality is a series of similar experiences knit by different transitions.[3]

James mismo parece haber cambiado sus puntos de vista después de los ensayos reunidos bajo el título de *Empirismo radical*. Pero su perspectiva fue profundizada después por Russell, a partir de *The analysis of mind* (1922) y, con más distancia, por Whitehead, desde *Science and the modern world*.

Como es bien sabido, James fue muy cercano a Bergson, cuya influencia sobre Merleau-Ponty es reconocida. Además, Merleau-Ponty había leído a Whitehead, o al menos, el ensayo de J. Wahl sobre Whitehead en *Vers le concret*. Así que existe una red de relaciones entre Merleau-Ponty y el empirismo radical. Sin embargo, no pretendemos que el empirismo radical en la versión de James o de Whitehead haya tenido alguna influencia directa sobre Merleau-Ponty. Nuestro punto es solamente que estos autores comparten una perspectiva común, lo que puede ser bastante vago pero autoriza una lectura comparativa de sus trabajos. Es decir, los problemas que Russell y Whitehead trataron ayudan a entender las dificultades que Merleau-Ponty encontró y sus posibles soluciones. Y viceversa. Ciertamente, en esta comparación, uno debe ignorar las diferencias de estilo y de vocabulario en los escritos de nuestros autores. Sin embargo, y en realidad a causa de esta brecha, esta comparación debería esperanzadamente dar luz en ciertos aspectos de las posiciones del autor. De hecho, hemos tratado de continuar este ejercicio

3. William James, *Essays on Radical Empiricism*, Londres, Longsmans, 1912, p. 80 («En los principios que yo estoy defendiendo, por un lado, "la mente" o "la conciencia personal" es el nombre para una serie de experiencias que corren juntos por ciertas transiciones definidas, y por el otro, la realidad objetiva es una serie de experiencias similares entretejidas por transiciones diferentes»).

con la cuestión de la subjetividad.[4] Deseamos en el presente texto estudiar otros dos problemas: el problema de la monadología y el problema de los universales y los particulares.

La cuestión del estatus de las «ideas generales» de Merleau-Ponty y la oposición entre la perspectiva de Merleau-Ponty y el platonismo son el centro de un reciente ensayo de M. Carbone.[5] La comparación entre Russell, Whitehead y Merleau-Ponty en lo que respecta al problema de los universales y de los particulares nos traerá de regreso a ciertos puntos del análisis de M. Carbone.

2. **Tres «monadologías»**

Russell y Whitehead adoptan, en la última parte de sus carreras, lo que llaman una «monadología». Del mismo modo, Merleau-Ponty utiliza en muchas ocasiones una referencia a Leibniz para definir su posición:

> Le voyant-visible [...] est [...] une perspective, *ou mieux*: le monde même avec une certaine déformation cohérente.[6]
>
> Certes l'Être ainsi découvert n'est pas le dieu de Leibniz, *la «monadologie» ainsi dévoilée* n'est pas le système des monades —substances—, mais certaines descriptions leibniziennes —que chacune des vues du monde est un monde à part, que pourtant «ce qui est particulier à l'un soit public à tous», que les monades soient entre elles et avec le monde dans un rapport d'expression, qu'elles se distinguent entre elles et de lui comme des perspectives— sont à conserver entièrement [...].[7]

4. En particular, Pierre Cassou-Noguès, «Critiques des philosophies de la conscience», en P. Cassou-Noguès y P. Gillot (eds.), *Le concept, le sujet et la science*, París, Vrin, 2009.

5. Mauro Carbone, *Proust et les idées sensibles*, París, Vrin, 2008.

6. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 315. «El vidente-visible [...] es [...] una perspectiva, o *mejor*: el mismo mundo con una cierta deformación coherente» (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 314).

7. *Ibíd.*, p. 276. «Claro que el Ser así descubierto no es el dios de Leibniz, la "monadología" así revelada no es el sistema de las mónadas —sustancias—, pero algunas descripciones leibnizianas —que cada una de las visiones del mundo es un mundo aparte, que, sin embargo, "lo que es particular a uno es público para todos", que las mónadas tienen entre sí y con el mundo una relación de expresión, que se distinguen unas de otras y del mundo como perspectivas— deben ser enteramente conservadas [...]» (*ibíd.*, p. 269).

Russell y Whitehead podrían aceptar gran parte de estas dos afirmaciones. Podrían aceptar literalmente la primera, siempre que el término «voyant-visible» fuera reemplazado, por ejemplo, por el de «sí mismo». De hecho, el único punto —sostenemos— que podría ser problemático, y problemático también en lo que toca la relación entre Merleau-Ponty y Leibniz, sería el segundo en la lista de las «descripciones leibnizianas»: que «lo que es particular para uno, es público para todos». Regresaremos a esta dificultad más adelante. Nuestro objetivo es tratar de entender lo que distingue las «monadologías» de Merleau-Ponty, Whitehead y Russell. Por supuesto, ninguna de estas «monadologías» es estrictamente leibniziana, y debemos considerar este término con prudencia.[8] Sin embargo, estos tres filósofos utilizaron el término de Leibniz, y sus esquemas conceptuales tienen analogías con los de Leibniz. ¿Se pueden especificar las relaciones entre estas tres casi contemporáneas monadologías? ¿La diferencia de estilo y de vocabulario impide alguna comparación precisa? ¿O se pueden encontrar problemas específicos y soluciones diferentes a los que caracterizan las posiciones de estos autores?

3. **Russell y Whitehead: singularidad en términos de universales**

No obstante, iniciaremos con el problema de los universales y de los particulares, que determina importantes aspectos de la monadología. El problema de los universales y de los particulares en los escritos de Russell y de Whitehead está relacionado con sus filosofías del lenguaje. La teoría del lenguaje que Russell introducía en *Principles of mathematics* (1903), y que fue enmendada en la teoría de las descripciones en *On denoting* (1905) y en *Principia mathematica* (1910-1913) de Russell y Whitehead, requiere que algunas palabras de nuestras oraciones hagan referencia a universales. En la teoría de Russell, las palabras que no pueden ser eliminadas y reemplazadas en una paráfrasis por una descripción

8. Emmanuel de Saint Aubert (*Vers une ontologie indirecte*, París, Vrin, 2006) trata en particular la precedente cita de Merleau-Ponty y subraya que esta referencia a la monadología no debería ser tomada sin cuestionarse.

de su objeto deben tener una referencia y podemos entender solamente estas palabras porque tenemos una relación de trato directo [acquaintance] con esta referencia. Así, «rojo» se refiere a un concepto, al universal, que se ejemplifica en todos los particulares que son rojos, la cubierta de un libro rojo, una zamarra roja o una puesta del sol. Whitehead adopta la teoría de Russell. Admite en *Process and Reality* que su «objeto eterno» tiene el mismo papel que los universales de Russell.[9] Así los particulares, o «eventos» en la terminología de Whitehead que Russell adopta después de 1927, son el lugar de ejemplificación de muchos, de hecho, de una infinidad, de universales: el sol encima del mar es rojo, redondo, caliente, y así sucesivamente. Ahora el problema es entender la relación entre los universales y los particulares, para comprender qué constituye la singularidad de los particulares; ¿es posible que dos particulares ejemplifiquen exactamente los mismos universales? Si es así, ¿qué es lo que les distingue?

No podemos adentrarnos en los detalles del análisis de Russell y de Whitehead. Nuestro punto es exclusivamente que, en el momento de su monadología, Russell y Whitehead explicaron ambos la singularidad de los eventos en términos de universales.

En *Human knowledge: its scope and limits* de 1948 (y contrariamente a su posición previa, en «On the relations of universals and particulars» de 1911), Russell explica que un evento es únicamente una colección de universales ejemplificados en cierta región. Es muy posible que la misma colección de universales esté ejemplificada en otra parte (en otra puesta de sol, roja, redonda, caliente), y, en este caso, estamos literalmente frente a la misma entidad, que sencillamente aparece dos veces en nuestra experiencia. Sin embargo, desde la perspectiva de Russell, el tiempo debe ser definido a partir de eventos. Así, Russell necesita aislar los eventos que no se pueden reproducir en el campo de la experiencia. El orden de los instantes del tiempo será el orden de los eventos por los cuales esos instantes sean definidos. Por lo tanto, puesto que necesitamos un orden no ambiguo entre los instantes, para que un instante no pueda estar a la vez antes y después de otro, se requieren igualmente eventos que no puedan

9. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* [1925], Londres, Collins, 1975, p. 191. Edición en español: Alfred North Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, trad. Josep Rovira i Armengol, Buenos Aires, Losada, 1949.

estar a la vez antes y después de otros. En pocas palabras, necesitamos eventos que sean singulares. Russell considera entonces para su definición del tiempo los eventos que representan la percepción completa (todo lo que uno ve, escucha, toca y respira) que uno tendría desde cierto punto. Para establecer la singularidad de estos eventos, Russell introduce sencillamente un axioma: que la colección de los universales que define tales eventos no se puede reactualizar en otro lugar.

Para resumir, en la teoría que Russell adopta en 1948, la singularidad de un evento, tal como mi percepción aquí y ahora, está postulada en un axioma y se expresa en el conjunto de universales que definen este evento.

La posición de Whitehead en *Process and Reality* es menos simple, pero como trataremos de demostrar, eventualmente coincide con la de Russell en su carácter básico.

En *Process and Reality*, Whitehead en efecto concibe las entidades actuales (los elementos básicos que constituyen el universo espacio-temporal) como singulares. De hecho, su singularidad comporta dos vertientes. Primero, una entidad actual es por sí misma un sujeto, una experiencia análoga a nuestra propia experiencia tal como es vista desde el interior. Como tal, como está dada a sí misma, una entidad actual es singular: «It is to be noted that every actual entity, including God, is something individual for its own sake; and thereby transcends the rest of actuality».[10] O, en pocas palabras, «no subject experiences twice».[11]

Sin embargo, es únicamente para sí misma que la entidad actual es dada como sujeto. Desde el exterior, es un dato para otra entidad: ya no en proceso de devenir sino como un puro producto definido por un conjunto de objetos eternos. Segundo, Whitehead debe tomar en cuenta la singularidad de las entidades actuales como un «superjeto» (en oposición a sujeto): las entidades actuales como vistas desde el exterior. De este modo, ¿qué es lo que constituye la singularidad de los elementos que constituyen mi experiencia externa?, ¿qué es lo que constituye a

10. A. Whitehead, *Process and Reality* [1929], Nueva York, The Free Press, 1978, p. 88. «Obsérvese que toda entidad actual, incluso Dios, es algo individual por amor de sí mismo; y por consiguiente trasciende el resto de la actualidad» (A. Whitehead, *Proceso y realidad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 128).

11. *Ibíd.*, p. 29. «ningún sujeto experimenta dos veces» (*ibíd.*, p. 50).

la singularidad de las cosas que veo tal como las veo? Como Russell, Whitehead simplemente describe la singularidad de las entidades actuales tales como son vistas desde el exterior en términos de universales. Cada entidad actual ejemplifica un conjunto diferente de objetos eternos. Dos entidades actuales jamás tienen las mismas características. Esto proviene de Dios, quien guía la vida de las entidades actuales a fin de que no se dé el caso de que dos de ellas realicen el mismo proceso y alcancen el mismo estado, definido por los mismos universales.[12] Así, igual que Russell, Whitehead piensa la singularidad en términos de universales y explica la singularidad de los eventos por un tipo de postulado: un Dios rige el universo y hace cada una de sus partes diferente de las otras.

4. Las «ideas generales» de Merleau-Ponty, su localización: una primera comparación con Whitehead

Merleau-Ponty encuentra por sí mismo el problema de los universales y de los particulares, con esos elementos a los que, siguiendo a Proust, llama «ideas generales».

> Que par ailleurs cette roséité donne lieu à une «idée générale» c'est-à-dire qu'il y ait plusieurs roses, une *espèce* rose, cela n'est pas indifférent mais cela résulte de l'être-rose considéré dans toutes ses implications (générativité naturelle) [...].[13]

En esta nota, Merleau-Ponty admite que existe una «idea general» de la rosa, que es de hecho algo parecido a un universal. Define la especie rosa: todo lo que es la rosa.[14]

Existe la tentación de argumentar que el estatus que Merleau-Ponty da a estas ideas generales las distingue de los universales de Russell y Whitehead. La idea básica en la ontología de

12. *Ibíd.*, p. 225. *Ibíd.*, p. 307.

13. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 228. «El que, por otra parte, esta roseidad dé lugar a una "idea general", es decir el que haya varias rosas, una *especie* rosa, no es indiferente, pero resulta del ser-rosa considerando en todas sus implicaciones (generatividad natural) [...]» (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 215).

14. Véase también *ibíd.*, p. 273; *ibíd.*, pp. 266-267; una nota acerca de la «generalidad de las cosas».

Merleau-Ponty es la de un invisible que no puede ser separado de lo visible. Siempre se encarna en lo visible o en una superposición (*empiéter*) sobre lo visible. Sin embargo, Whitehead subraya también que sus «objetos» no tienen realidad fuera de su actualización en los eventos. De hecho, no puede haber eventos ni objetos sin el ingreso de los objetos en los eventos.[15] O, como dice en *Process and Reality*: «Whatever things there are, in any sense of "existence", are derived by abstraction from actual occasions».[16]

Es cierto que en *Process and Reality*, Whitehead añade otro elemento que hace más preciso el estatus de los objetos eternos y que los distinguiría de las ideas generales de Merleau-Ponty. De hecho, los objetos eternos necesitan eventos en los cuales estén ejemplificados. No son nada fuera de los eventos en los que ingresan. El problema es, entonces, el de dar un estatus a los objetos eternos que no están ejemplificados en la experiencia actual. Imaginemos que todas las cosas rojas son eliminadas del mundo actual, ¿qué pasaría con la idea de rojo? O imaginemos un mundo donde el rojo no haya aparecido todavía, ¿dónde está el objeto eterno rojo antes de que algo rojo aparezca? Whitehead trata de garantizar la existencia de los objetos eternos independientemente del contenido de la experiencia actual. Por tanto, admite que todos los objetos eternos se realizan en un evento, infinito y concomitante a la totalidad de la experiencia: la mente de Dios. Desde esta perspectiva, Whitehead puede, al mismo tiempo, asegurar que los objetos eternos sólo existen ejemplificados en los eventos y considerar a los objetos eternos como un reino de ideas independiente del mundo actual, porque están realizados en la mente de Dios.

> Everything must be somewhere; and here «somewhere» means «some actual entity». Accordingly the general potentiality of the universe must be somewhere; since it retains its proximate relevance to actual entities for which it is unrealized. [...] This «so-

15. A. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, Univ. Press, 1920, p. 144, p. 171.

16. A. Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, p. 73. «cualesquiera que sean las cosas que existen, en cualquier sentido de "existencia", se derivan por abstracción de ocasiones actuales» (A. Whitehead, *Proceso y realidad*, *op. cit.*, p. 110).

mewhere» is the non-temporal actual entity. [...It is] the primordial mind of God.[17]

Está claro que esta solución no es aceptable desde el punto de vista de Merleau-Ponty. El problema inicial, el estatus de las ideas que no están realizadas en la experiencia actual, tiene cierta relevancia en el contexto de la ontología de Merleau-Ponty. ¿Qué clase de ser podría tener la idea de rojo si nadie aún percibiera el rojo?, ¿qué clase de ser podría tener la idea de rojo si las cosas rojas desaparecieran repentinamente y todos se olvidaran de ellas? Estas preguntas pueden ser planteadas en referencia a ciertos textos de Merleau-Ponty. Unas notas de Merleau-Ponty parecen apuntar hacia una posible «creación» de las ideas generales. En este sentido, por ejemplo, «L'être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience».[18]

Así, al parecer, las ideas generales pueden ser creadas. Esto implicaría que las ideas generales están sujetas a alguna suerte de temporalidad. Sin embargo, no está claro que, una vez creadas, las ideas generales puedan desaparecer de nuevo. Esta idea de rojo, una vez creada, no puede ser borrada del Ser.[19] Más bien, parece que las ideas estarían retenidas en lo que Merleau-Ponty llama la «memoria del mundo».[20]

Estas notas se encuentran entre las más difíciles en *Le visible et l'invisible*. Es claro que la posición de Merleau-Ponty sería distinta de la de Whitehead en *Process and Reality*. Está fuera de discusión el poner las «ideas generales» en la mente de Dios. No obstante, la cuestión que lleva a Whitehead a esta solución en *Process and Reality* parece también relevante para Merleau-Ponty, y uno podría argumentar que el análisis que Whitehead hace

17. *Ibíd.*, p. 46. «Todo debe estar en alguna parte, y en este caso "alguna parte" significa "alguna entidad actual". En consecuencia, la potencialidad general del universo tiene que estar en alguna parte, puesto que conserva su próxima relevancia para con las entidades actuales, para las cuales está irrealizada. [...] Este "alguna parte" es la entidad actual-no-temporal. [...Es] la mente primordial de Dios» (*ibíd.*, p. 76).

18. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 251. («El Ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él»: M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 242).

19. *Ibíd.*, p. 198. En referencia a las ideas de Proust: «ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée» («apertura de una dimensión que ya no podrá cerrarse»: *ibíd.*, p. 187).

20. *Ibíd.*, p. 321.

en *The Concept of Nature* no requiere la solución desarrollada en *Process and Reality*. Uno podría imaginar una lectura intermedia de Whitehead que desarrollaría el lineamiento de *The Concept of Nature* en una dirección merleaupontiana. De hecho, es lo que Merleau-Ponty mismo está tentado de hacer. Es más, leyendo a Whitehead, Merleau-Ponty interpreta el «objeto eterno» como «un être trans-spatial et trans-temporel mais non pour autant séparé des apparences».[21]

Como fue indicado por M. Carbone,[22] estos términos podrían ser aplicados también a las ideas generales de Merleau-Ponty. De esta manera, parece que Merleau-Ponty está tentado de efectuar una reinterpretación, bajo sus propios conceptos, los objetos eternos de Whitehead. En este caso, la superposición de lo invisible en lo visible no puede en sí misma distinguir la «idea general» del «objeto eterno» de Whitehead, al menos si uno considera el análisis de *The Concept of Nature*.

En resumen, nos parece que la cuestión del estatus de las ideas en Merleau-Ponty, o los objetos en Whitehead, es bastante confusa, y no es suficiente para distinguir claramente las perspectivas de los dos filósofos.

5. **La cuestión de la singularidad en la ontología de Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty plantea cuestionamientos sobre estas ideas que son muy diferentes de los de Whitehead, los cuales aparecen claramente en las primeras páginas de «L'entrelacs et le chiasme». Merleau-Ponty trata de distinguir lo visible de un *quale*, un átomo de color, que podría ser bien definido en aislamiento. Un color rojo, el rojo de la lámpara de mi escritorio, se determina por oposición a los colores del fondo pero también por diferenciación con los otros rojos:

> Ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant à sa place à d'autres rouges que lui, avec lesquels il fait constellation [...C'est une] ponc-

21. Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, S. Séglard (ed.), París, Seuil, 1995, p. 156. («un ser trans-espacial y trans-temporal pero no por ello separado de las apariencias»).

22. M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 67.

tuation dans le champ des choses rouges, qui comprend les tuiles de toits, le drapeau des gardes-barrières et de la Révolution, certains terrains près d'Aix ou à Madagascar [...].[23]

Para seguir el ejemplo de Merleau-Ponty, digamos que elegí una lámpara roja para mi escritorio porque me recuerda ciertas banderas y ciertas mañanas mirando el tejado de tejas desde mi ventana. No es sólo que estos rojos están en mi mente cuando miro mi lámpara. El rojo que veo es lo que es por contraste con los colores que lo rodean, la pared blanca, el escritorio gris, pero también por diferenciación con los otros rojos: es sutilmente más rojo que el techo de tejas pero es más leve que el de la bandera roja. Estos otros rojos contribuyen a hacer la cualidad específica del rojo de mi lámpara.

En este análisis de la percepción, Merleau-Ponty utiliza el modelo, introducido en *La prose du monde*, de la percepción como «expresión». De hecho, el análisis del color rojo recuerda directamente los puntos de vista de Saussure sobre el lenguaje y el hecho de que el significado de una palabra depende tanto de las otras palabras de la frase (como el color depende del fondo) como de la diferenciación entre palabras ligeramente parecidas (gritar, llorar, etc.).[24]

Este texto de Merleau-Ponty parece justificar dos afirmaciones: 1) existe una idea general del rojo, una unidad entre estos rojos, el rojo de la lámpara, de la bandera roja, del tejado de tejas, etc.; una unidad, un invisible que jamás está dado por sí mismo sino únicamente como un «interior» (para usar la expresión usada por Merleau-Ponty en otro contexto) de lo visible; 2) esta idea de rojo modula en sí misma cada una de sus actualizaciones. Está informada por la singularidad de sus ejemplificaciones.

23. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 174 («[...] este rojo es lo que es porque desde su sitio se relaciona con otros rojos que tienen alrededor, con los que forma constelación, [...es una] puntuación en el campo de las cosas rojas, que comprende las tejas de los tejados, la bandera de los guardabarreras y la de la Revolución, ciertos suelos de los alrededores de Aix y de Madagascar [...]»: Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 165).

24. Véase en particular Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1913], París, Payot, 1995, pp. 174-175 (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Mauro Armino, México, Ediciones Nuevomar, 1982, pp. 175-177).

> [Ce] rouge, à la lettre, n'est pas le même, selon qu'il paraît dans une constellation ou dans l'autre, selon que précipite en lui la pure essence de la Révolution de 1917 ou celle de l'éternel féminin [...].[25]

Este segundo punto sí que distingue la posición de Merleau-Ponty de la de Whitehead o la de Russell. Whitehead rechaza explícitamente que los universales, los objetos eternos, puedan ser en algún sentido transformados en sus actualizaciones. En *Science and the Modern World*, Whitehead introduce lo que llama el «principio de la translucidez de la realización».

> By this I mean that any eternal object is just itself in whatever mode of realization it is involved. There can be no distortion of the individual essence without thereby producing a different eternal object.[26]

Un objeto es únicamente susceptible de diferentes grados de realización. Su actualización en un evento puede ser más o menos pronunciada. Pero el objeto en sí no está singularizado por su actualización. Tiene una identidad absoluta. Para hacer al evento lo que es —este rojo de la lámpara, más leve que la bandera roja y más fuerte que el del techo de tejas—, el objeto, rojo, es sencillamente completado por otros objetos. Así, si existe una singularidad del evento, y algo que consecuentemente no se puede describir adecuadamente, esta singularidad viene sólo de la infinidad de objetos que entran en la constitución de dicho evento.

> The existence of such an infinite [...] hierarchy [of universals] is what is meant by the statement that it is impossible to

25. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 174-175 («[...] este rojo del vestido es literalmente distinto según aparezca en una u otra constelación, según arrastre a sí la pura esencia de la Revolución de 1917, la del eterno femenino [...]»: Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 165).

26. A. Whitehead, *Science and the Modern World* , *op. cit.*, p. 206, p. 195, p. 191 («Por esto quiero decir que cualquier objeto eterno es simplemente sí mismo en cualquier modo de realización el el que se vea envuelto. No puede haber distorsión de la esencia individual sin producir por tanto un objeto eterno diferente»). Acerca del principio de Whitehead véase en particular A. Benmakhlouf, «Degrés d'abstraction», en M. Weber *et al.* (eds.), *La science et le monde moderne d'A.N. Whitehead*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2003.

> complete the description of an actual occasion by means of concepts.[27]

De nuevo, Whitehead sólo concibe la singularidad de los particulares en términos de universales. En contraste, el modelo de la percepción de Merleau-Ponty le permite describir una singularidad de otro tipo. La singularidad del rojo que veo no viene del hecho de que participe de diferentes ideas. Participa de una idea de rojo, como la bandera roja, pero hay una diferenciación dentro de las cosas rojas que da a cada una su singularidad en relación con las otras. Lo que singulariza la idea en su ejemplificación es la constelación de eventos similares que recuerda:

> Ce qu'il y a d'indéfinissable dans le *quale*, dans la couleur, n'est rien d'autre qu'une manière brève, péremptoire, de donner en un seul quelque chose, en un seul ton de l'être, des visions passées, des visions à venir, par grappes entières.[28]

La diferencia con Whitehead se hace ahora clara. Para Whitehead, la indefinibilidad de un color actual viene de la infinidad de objetos, o universales, que concurren juntos en él, mientras que para Merleau-Ponty, viene de su constitución por diferenciación de otros particulares. Este es el punto central que queremos establecer: *aunque Whitehead y Russell definen la singularidad desde los universales, Merleau-Ponty relaciona la singularidad con la estructura de la «carne del mundo»: una constelación que rodea cada evento y hace que sea lo que es*. No hay otra manera de definir un rojo singular que confrontándolo con otros rojos, así como el significado de una palabra, en el análisis de Saussure, está determinado por el conjunto de palabras próximas. El significado exacto de una palabra, para retomar el ejemplo de Saussure con «enseñanza», no puede especificarse con una definición abstracta sino sólo por comparación con una constelación de palabras cercanas

27. A. Whitehead, *op. cit.*, p. 204 («La existencia de esta jerarquía infinita (de universales) es lo que se quiere decir por la afirmación de que es imposible completar la descripción de una ocasión actual por medio de conceptos»).

28. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 178 («Lo que hay de indefinible en el *quale*, en el color, no es más que un modo breve, perentorio, de ofrecer en un solo algo, en un solo tono del ser, de forma apiñada, visiones pasadas y visiones por venir»).

a ella, tal como «educación», «aprendizaje», etc. En el mismo sentido, el rojo que veo es lo que es porque es parte de una constelación de colores, y su singularidad no puede ser recapturada con términos universales. Así, la singularidad de un color en un evento particular no viene de la participación de diferentes universales sino de la actualización de una idea general en lo visible. El color actual es así indefinible en un sentido diferente para Whitehead y para Merleau-Ponty. Para Whitehead, es indefinible sencillamente porque nos faltan palabras para referirnos a la infinidad de universales. Para Merleau-Ponty, es indefinible por su encarnación concreta en la carne del mundo.

Esta oposición entre Whitehead y Merleau-Ponty puede relacionarse con lo que Deleuze llamará más tarde la «inversión del platonismo».[29] Nos apoyamos aquí en el análisis de M. Carbone.[30] Deleuze considera las dos fórmulas, «sólo lo que se parece difiere» y «sólo lo que difiere se parece», distinguiendo en ellas:

> Deux lectures du monde dans la mesure où l'une nous convie à penser la différence à partir d'une similitude ou d'une identité préalable, tandis que l'autre nous invite au contraire à penser la similitude ou même l'identité comme le produit d'une disparité de fond.[31]

Las perspectivas de Whitehead y Merleau-Ponty ilustran estas dos «lecturas del mundo». Por una parte, Whitehead define, en *The Concept of Nature*, el objeto como lo que puede ser reconocido en una multiplicidad de eventos como «lo mismo». Según vimos, la entrada del objeto en el evento puede ser más o menos pronunciada, pero el objeto jamás va a ser deformado por su actualización en ese evento. La singularidad del evento está determinada por el conjunto de objetos que entran en su constitución. Whitehead afirma que eventos y objetos son corre-

29. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, p. 30. *Cfr. Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1994, p. 263.

30. M. Carbone, *op. cit.*, pp. 91 y ss.

31. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 302 («Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud incluso la identidad como producto de una disparidad de fondo»: G. Deleuze, *op. cit.*, p. 263).

lativos, en el sentido de que no hay objetos aparte de los eventos y de que no hay eventos sin objetos. Sin embargo, la diferencia entre eventos está referida a sus objetos: así, la diferencia está pensada desde el punto de vista de la igualdad. En este sentido, Whitehead permanece en la línea del platonismo. Por otra parte, en la ontología de Merleau-Ponty, la idea siempre aparece como diferente en sus múltiples actualizaciones. La diferencia surge primero que la identidad. No consiste en otra identidad, en otra idea que entra en el evento. La diferencia es un hecho insuperable de la experiencia. Merleau-Ponty parece anticipar el «invertir» del platonismo que Deleuze tratará de efectuar en *Différence et répétition*. Al menos podemos decir que, en la distinción de Deleuze entre estas dos lecturas del mundo, Merleau-Ponty no está del mismo lado de Whitehead.

6. **Consecuencias para la monadología**

Esta oposición, acerca de la singularización de los universales, determina también una diferencia importante entre las monadologías de Russell y Whitehead por una parte, y la de Merleau-Ponty por la otra. Dicho de manera breve, el problema es que ciertamente hay que distinguir entre mi perspectiva ahora y mi perspectiva más tarde o la perspectiva de alguien más, pero Russell y Whitehead sólo pueden determinar estas diferencias en términos de universales. Tomemos un ejemplo: estoy en mi jardín, mi vecino está frente a su puerta y ambos estamos viendo mi césped. ¿Estamos viendo el mismo verde? En el esquema de Russell y Whitehead, hay una alternativa: o mi vecino y yo vemos exactamente el mismo verde —lo que es, por diferentes razones, difícil de admitir— o, si hay una diferencia, estamos viendo dos verdes distintos definidos por universales diferentes. Existe, por así decirlo, una diferencia positiva entre los eventos que yo veo y los que mi vecino ve, una diferencia entre mi perspectiva y la perspectiva de mi vecino, y, consecuentemente, entre nuestras perspectivas y la realidad a la cual las referimos: una diferencia que está marcada por universales y que podría ser adecuadamente descrita si pudiéramos utilizar un número infinito de palabras. Así, cada mónada está presa en su propia perspectiva, la cual es diferente de las de otras mónadas y diferente de la

realidad. Las perspectivas son subjetivas en el sentido que pertenecen propiamente a una mónada específica y representan apariencias de una realidad que es distinta de ellas.

De hecho, la relatividad de mi perspectiva parece ser el punto de partida de Russell en su monadología. Como los eventos que constituyen mi percepción actual son relativos a mi punto de vista, Russell localiza estos eventos en el mismo punto donde yo estoy. La realidad donde me sitúo es el sistema de eventos tridimensionales, y es lo que llamo mi perspectiva. Si el universo es de hecho continuo, si las leyes físicas utilizadas para predecir el comportamiento de los fenómenos implican variaciones continuas, cada punto del universo debe comprender un sistema análogo, una perspectiva tridimensional cuya estructura es similar a la de mi propia perspectiva. Cada punto del universo tridimensional, cada punto de la realidad es, por lo tanto, en sí mismo un espacio tridimensional análogo al espacio de eventos que forman mi perspectiva. Entonces, los eventos que en mi perspectiva parecen presentarse en cierto lugar, son, de hecho, las apariencias exteriores de la perspectiva tridimensional que es la realidad de ese lugar. Este «color café», «dura», «tibia», que atribuyo a una mesa de madera sobre la cual descansan mis brazos, es una apariencia exterior que cubre una perspectiva sobre el universo análoga a la mía y en la cual yo debo aparecer. Conversamente, lo que un observador ve de mí, mi rostro o mi cerebro, es sencillamente la apariencia exterior de mi perspectiva perceptual. Así, Russell se ve dirigido hacia una monadología que, de hecho, relaciona con la de Leibniz:[32] cada punto en el universo, como una mónada, contiene una perspectiva tridimensional del universo; mi perspectiva —el sistema de eventos que percibo— es la realidad en el punto donde me encuentro, y, conversamente, los fenómenos que estamos localizando en nuestro entorno son la apariencia exterior de diferentes mónadas. Parafraseando a Russell, vemos lo que pasa en nuestra cabeza y nada más:

> Both materialism and idealism [...] have thought of matter in the external world as being represented by their percepts when they

32. Véase en particular, Bertrand Russell, *My philosophical development*, Londres, Allen and Unwin, 1959, Introduction (Bertrand Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, trad. Juan Novella Domingo, Madrid, Aguilar, 1964, Introducción).

see and touch, whereas these percepts are really part of the matter of the percipient's brain.[33]

Así, Russell reduce el fenómeno perceptual a la apariencia de una realidad de naturaleza diferente. Como Russell, Whitehead también distingue entre la apariencia, que es el evento tal como es percibido desde el exterior, y la realidad, que está constituida por la vida interior de la entidad actual. Sin embargo, mientras Russell deja abierta la brecha entre la apariencia y la realidad, Whitehead parece intentar analizar, a través de la teoría del proceso de la entidad actual, la constitución de la apariencia por la realidad. El proceso, en el cual se constituye la perspectiva subjetiva de la entidad actual, toma como «datos iniciales» las entidades actuales de su pasado inmediato. Busca poner en armonía estos datos. Se inicia con «prehensiones negativas» que eliminan ciertos aspectos de los datos iniciales y extraen sus aspectos esenciales. Estos forman el «dato objetivo» y la base a partir de la cual el proceso desarrolla su propia perspectiva de la entidad actual.[34] La apariencia se obtiene de la realidad por la sustracción de los aspectos no esenciales desde el punto de vista del sujeto perceptor. Sujetos diferentes no eliminarán los mismos aspectos, por lo que se verán guiados a distintas perspectivas del universo.

El análisis de la vida interior de la entidad actual, en la cosmología de *Process and Reality*, tal vez pueda explicar la constitución de una perspectiva subjetiva. Sin embargo, tanto Russell como Whitehead distinguen entre una realidad subyacente y una perspectiva sobre esa realidad, que es diferente de esa realidad y diferente entre una mónada y otra. Estas diferencias son positivas en el sentido que están definidas por universales y podrían ser adecuadamente descritas si pudiéramos utilizar un número infinito de palabras. Para retomar un ejemplo ya mencionado, el césped desde mi perspectiva, el césped desde la perspectiva de mi vecino

33. Bertrand Russell, *The Analysis of Matter* [1927], Londres, Routledge, 1992, p. 382 («Tanto materialismo como idealismo [...] han pensado en la materia en el mundo exterior como estando representada por sus perceptos cuando se mira y se toca, de cualquier forma estos perceptos son realmente parte de la materia del cerebro del perceptor»).

34. A. Whitehead, *Process and Reality, op. cit.*, 1978, p. 231. A. Whitehead, *Proceso y realidad, op. cit.*, 1978, p. 309.

y el césped en sí mismo no tienen el mismo color: sus propiedades no están definidas por los mismos universales, y sería posible, para Dios, describir los diferentes colores que mi vecino y yo estamos percibiendo. Esto, de nuevo, viene del hecho de que Russell y Whitehead piensan la singularidad en términos de universales.

Por otra parte, y por la forma como se define la singularidad en *Le visible et l'invisible,* Merleau-Ponty puede a la vez reconocer la singularidad de mi perspectiva y rechazar separarla de las perspectivas de otros sujetos y de la realidad. Puede haber una singularidad del color que estamos percibiendo ahora, pero esta singularidad no consiste en una propiedad definida que podría ser apuntada y nombrada. El color que estamos percibiendo está determinado por una constelación del entorno, todos los céspedes que hayamos visto. El color que percibe nuestro vecino puede estar determinado por otra constelación. Pero esta posible diferencia en los verdes que estamos viendo no puede ser expresada de otra manera que por una referencia a las constelaciones que los determinan. No es otro universal que mi verde ejemplificaría y que mi vecino ignoraría. Se escapa a toda medición, por así decirlo. El color que veo y el color que mi vecino ve pueden participar de las mismas «ideas generales», pueden ser descritos con las mismas palabras, sus diferencias no suman nada que pueda ser especificado. En este sentido, se puede decir que mi perspectiva de ahora y mi perspectiva de más tarde o la perspectiva de los otros se entrecruzan. Y, por esta razón, ya no es necesario distinguirlas de la realidad. Mi perspectiva, en intersección con la del otro sujeto, puede abrirse a la realidad. Es un punto sobre el cual Merleau-Ponty insiste:

> Je regarde un paysage, [...] j'en parle avec quelqu'un: [...] ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de ma prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert [...].[35]
>
> [Le voyant] ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde: il voit le monde même, le monde de tous.[36]

35. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 187 («Miro un paisaje [...] hablo de él con alguien: lo que veo pasa entonces a él [...]; ese verde individual del prado, que tengo ante los ojos, invade su visión sin abandonar la mía; en mi verde reconozco el suyo [...]»: M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 177).

36. *Ibíd.*, p. 181, también p. 21, p. 23, p. 27, p. 269 («[El vidente] no encierra su visión del mundo como dentro de un recinto cerrado: ve el mundo mismo, el mundo de todos»: *ibíd.*, pp. 171-172).

> Chacun est au centre d'une sphère dont il est le seul habitant, mais chacun aussi a l'expérience d'une intersection entre sa sphère et un autre domaine d'être [..., et d'un] engrenage de son domaine et des autres domaines [...] si bien qu'il s'apparaît comme tournant à l'intérieur d'un Être sans restriction auquel ils participent aussi et à l'intérieur duquel leurs sphères se croisent.[37]

Deberíamos notar que, al respecto, Merleau-Ponty está más cerca del punto de vista de James en su empirismo radical que tanto Whitehead como Russell. De hecho, James encuentra el mismo problema: si es cierto o no, y en qué condiciones, que el mismo fenómeno pueda incorporarse en mi perspectiva y en la de otro sujeto perceptor. James admite, como Merleau-Ponty, que el fenómeno puede en principio pertenecer a diferentes perspectivas.[38] De hecho, esta «neutralidad» del fenómeno es perceptible desde nuestra propia perspectiva. Hay un «excedente» en el fenómeno, tal como aparece en nuestra propia experiencia, que hace posible una intersección y un pasaje continuo de una perspectiva a otra y desde mi experiencia hacia la de otro.[39] James compara este «excedente» que permite al fenómeno entrar en otra percepción con la indeterminación —Deleuze diría, la virtualidad— que subyace al devenir. En ambos casos, cuando deviene y cuando es considerado como parte de mi percepción y como parte de la percepción de mi vecino, el fenómeno es otro y es el mismo. Cada percepción tiene su unidad. Su contexto informa los fenómenos de mi experiencia. Sin embargo, el mismo fenómeno puede aparecer en otra experiencia, en otro contexto y, por lo tanto, como diferente. Así, James es llevado a rechazar la ley de la identidad. La ley de la identidad —nada puede ser diferente de sí mismo— haría al mundo «discontinuo»,[40] en el

37. Maurice Merleau-Ponty, nota sin publicar de noviembre de 1959 («Cada uno está en el centro de una esfera de la cual es el único habitante, pero cada uno a la vez tiene la experiencia de una intersección entre su esfera y otro dominio del ser, [y de un] engranaje de su dominio con otros dominios... de tal forma que se representa como girando al interior de un Ser sin restricción en el cual ellos también participan y en el interior del cual sus esferas se cruzan»).

38. W. James, *op. cit.*, p. 127 y p. 82.

39. W. James, nota sin publicar citada en Myers, *William James*, New Haven, Yale Univ. Press, 1986, p. 323.

40. W. James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge (Mass.), Riverside Press, 1909, p. 284.

sentido que las perspectivas de los sujetos perceptores estarían siempre desarticuladas por lo que la vida de cada sujeto sería «una serie de solipsismos».[41] En contraste, para reconocer que nuestra experiencia puede «solapar» la de nuestro vecino, uno debe aceptar que el fenómeno puede ser el mismo y distinto de sí mismo.

Tanto Whitehead como Russell hicieron a un lado el análisis de James.[42] No cabe duda de que el rechazo de James de la ley de identidad conduce a dificultades conceptuales. Sin embargo, Merleau-Ponty *de facto* proporciona un modelo que hace claro cómo el mismo fenómeno puede entrar en perspectivas diferentes en las que a la vez es igual y diferente, igual porque es realmente el mismo «verde», pero diferente porque este verde está diferentemente ejemplificado.

Esta intersección de las perspectivas de sujetos diferentes entre ellas mismas y con la realidad distingue la monadología de Merleau-Ponty de las de Russell y Whitehead. Nuestro objetivo era demostrar que esto está relacionado, en la ontología de Merleau-Ponty, con una descripción específica de la singularidad: la singularidad no es concebida en términos universales sino como un efecto de la diferenciación de los visibles en la «carne del mundo».

41. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, *op. cit.*, pp. 76-77.
42. Véase en particular, B. Russell, *op. cit.*, p. 387.

LOS OBJETOS DENTRO DEL CUERPO SEGÚN LOS PAPELES DE DORION CAIRNS*

Lester Embree
Florida Atlantic University (EE.UU.)

> El cuerpo propio de uno se percibe, siempre, junto con las otras cosas percibidas en la naturaleza.[1]

Introducción

En este año del centenario del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty, al que se conoce muy bien por sus investigaciones sobre el cuerpo, parece apropiado hacer público el pensamiento sobre el mismo tema de Dorion Cairns, sobre quien Aron Gurwitsch informó a Edmund Husserl llamándolo «el futuro de la fenomenología en el Nuevo Mundo». Expondremos cierta cantidad de afirmaciones inéditas tomadas de los papeles de Cairns, incluyendo el único pasaje que hace referencia a Merleau-Ponty. El norteamericano estaba orgulloso de su estilo, y ponía por escrito, leía en voz alta y conservaba sus lecciones; estos apuntes y asimismo los textos inéditos, que se extienden más de treinta años, poseen una inusual claridad. Puesto que es imposible elaborar una paráfrasis mejor, y dado que las fuentes son inéditas, la presente exposición se compone principalmente de citas textuales, y la reunión, explicación y ampliación fenomenológica de esa multitud de pa-

* Traducción de Luis Rabanaque.

1. *The Papers of Dorion Cairns*, Archival Repository of the Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. [depósito archivístico del Centro para Investigación Avanzada en Fenomenología, Inc.], McWhorter Library, Universidad de Memphis, p. 037194. Agradezco al profesor Richard M. Zaner, albacea literario de Cairns, por su autorización para citar esta fuente, que en lo que sigue se transcribirá con los números de seis cifras incrustados en el texto, así como doy las gracias, nuevamente, al señor Daniel Marcelle por su colaboración como asistente de investigación.

sajes puede bastar para que se justifique la tesis según la cual este mosaico es una interpretación y no una edición.

1. **Sensaciones y objetos fuera del cuerpo**

Dorion Cairns tiene mucho que decir con respecto a la percepción de objetos en cuanto exteriores al organismo o cuerpo. Así, «en todo percibir sensible de algo como distinto del propio cuerpo co-percibido, se perciben relaciones entre la otra cosa y el cuerpo propio. Se ve al árbol como "allí", frente a mi cuerpo, que es percibido como "aquí". La mesa se siente como "aquí", tocando mi codo; en realidad, haciendo presión y siendo presionada por mi codo. La pluma se percibe como siendo movida por mi mano» (011316). Y el cuerpo puede ser, por así decirlo, un objeto fuera de sí mismo (una formulación que se repetirá más abajo): «El cuerpo que llamo "mío" es percibido sensiblemente por mí del mismo modo general como otras cosas físicas. Lo veo, lo percibo táctilmente» (011161).

«Percibir sensible» es la expresión genérica que se refiere a los objetos fuera (y dentro) del cuerpo:

> En este punto se puede intercalar una explicación acerca de la razón por la que uso la expresión, no convencional y algo torpe, «percibir sensible» [*sensuous perceiving*] en lugar de la convencional y más prolija palabra «percepción sensorial» [*sense-perception*] o incluso, más sencillamente, «percepción».
>
> En primer lugar, digo «percibir» en lugar de «percepción» porque, como lo ha puntualizado Samuel Alexander, es importante distinguir los *-ir* de los *-idos*. Percepción, al igual que otras palabras terminadas en *-ión*, es ambigua. Husserl mismo peca cuando en ocasiones emplea *Wahrnehmung* de una manera ambigua. [...] He dicho antes que el percibir sensible es una *sub*clase de los procesos mentales a los que es inherente ser conciencia de algo en sí mismo, como presente ahora él mismo «en persona». El percibir sensible, decía, es la conciencia de algo en cuanto cosa *física* individual tal como se presenta ella misma ahora: una cosa física concreta, una cualidad física, una relación física real, etc. [011321-011322].

¿Cuáles son las especies del percibir sensible? La respuesta concierne a las sensaciones, puesto que «Un percibir sensible...

debería concebirse como un proceso estratificado en el cual el estrato más alto es la percepción de una cosa física y el estrato más bajo es el sentir los *sensa* que escorzan la cosa física percibida» (013277). Cairns es consciente del posible problema que se suscita cuando un todo y una parte tienen el mismo nombre:

> [P]odría decirse que el sentir actual de los *sensa*, así como el percibir sensible actual de propiedades físicas, son *percibires* sensibles en un sentido ampliado de esta expresión. Es importante, sin embargo, distinguir con nitidez entre los sentires fundantes de los *sensa*, por una parte, y los percibires fundados de las propiedades físicas correspondientes; para este fin, lo mejor parece ser seguir a Husserl y a la mayoría de los otros filósofos y psicólogos recientes en *no* extender los nombres «percepción» y «percibir» a lo que yo llamo «sentires de los *sensa*» [013033].

La distinción entre *sensa* sobre y *sensa* en el cuerpo es clara respecto del tacto:

> Los percibires sensibles son de diferentes tipos, para los cuales tenemos nombres ordinarios más o menos adecuados. 1) *Táctiles*. Entre ellos, el nombre «percibir táctil» es quizás el menos adecuado, pues el tipo de percibir que usualmente designa está fundado en el sentir no sólo de *sensa* propiamente táctiles, localizados sobre la superficie del órgano de percepción corporal copercibido, sino también de *sensa* localizados *dentro* de ese órgano y que funcionan como base de una co-percepción sensible de la presión sobre él, o de la tensión en él, o de su movimiento, y así sucesivamente [023151].

Sin embargo, es posible efectuar una distinción dentro de la esfera del tacto tomado en la significación amplia. Qué puede querer decir el término «somestesia» [*somesthesia*] es algo sobre lo que volveremos en el apartado 3.

Cuando comenta el manual de Boring, Langfield y Weld, Cairns dice que:

> el «tacto» es un conglomerado de cualidades percibidas sensiblemente [con] órganos localizados en: la piel[,] los músculos[,] los tendones[,] los huesos[,] las articulaciones y otros órganos internos.
>
> [Se presenta el p]roblema de *a*) distinguir en este grupo diversos tipos de cualidades y sensaciones experienciadas, y *b*) correlacionar las experiencias con los receptores correspondientes.

En el experienciar somestésico ordinario participan muchos receptores de tipos diferentes y localizados en tejidos diferentes del cuerpo. Hay más o menos una complejidad correspondiente en la experiencia.

Así, por ejemplo, si tomo una pelota de metal y la levanto, percibo una pelota de metal en una diversidad de maneras. Puedo, desde luego, *ver* el proceso, mas dejemos de lado las cualidades que se dan visualmente. Normalmente, percibo también la dureza, el frío y la pesadez de la pelota. Mas puedo dirigir mi atención no a las *cualidades de la cosa* experienciadas, sino a las *sensaciones* que experiencio como localizadas en mi cuerpo y como mediadoras de la percepción de dichas cualidades. Cuando experiencio, pues, la *pesadez* de la pelota, estoy experienciando al mismo tiempo sensaciones de presión localizadas en la superficie de mi mano, y sensaciones de presión y tensión más profundas en el interior de mi mano. Cuando experiencio la frialdad de la pelota, experiencio a la vez sensaciones de frío localizadas sobre la superficie de mi mano; y cuando experiencio la pesadez de la pelota, experiencio sensaciones de tensión en la parte superior de mi brazo.

En general, pues, lo que se percibe es una diversidad de cualidades objetivas. De este modo, cuando experiencio la *pesadez* de la pelota, estoy también experienciando sensaciones de presión localizadas sobre la superficie de mi mano y las sensaciones de presión y tensión más profundas en el interior de mi mano. Cuando experiencio la frialdad de la pelota, experiencio a la vez sensaciones de frío localizadas sobre la superficie de mi mano; y cuando experiencio la pesadez de la pelota, experiencio sensaciones de tensión en la parte superior de mi brazo, y la base para percibirlas radica en tener sensaciones variadamente localizadas [017276-017277].

En este ejemplo, la sensación táctil de presión vinculada a los objetos fuera del cuerpo es una cosa, y las sensaciones de tensión en el interior de la mano y la parte superior del brazo son otra cosa. Estas dos significaciones del término «táctil» pueden distinguirse, usualmente, recurriendo al contexto.

Es importante advertir, acto seguido, que el percibir de todo tipo contiene «apariciones» y, nuevamente, Cairns hace un comentario inicial en torno a la expresión:

Mas resulta necesario, a fin de evitar ambigüedades en nuestras próximas afirmaciones, aclarar mejor el sentido del término «apa-

rición». Con respecto a aquello de lo que somos conscientes, podemos distinguir entre una aparición «objetiva» y una aparición «subjetiva».

Limitémonos al color como vía de ilustración. Vemos un objeto como teniendo cierto *color* presentado. Supongamos que vemos un cubo que tiene un color que no cambia. Digamos, un color blanco homogéneo que no cambia. Tal cosa es posible aunque la aparición de color que lo presente no es homogénea y varía de fase en fase.

De este modo, las partes que están vueltas hacia la luz van a *aparecer* como más brillantes que las otras. Sin embargo, a dicha diversidad en la aparición la llamamos objetiva debido a que, para nosotros, encierra en su sentido el ser dependiente de modo funcional-causal de la iluminación igualmente «objetiva». Así, cuando cambia la luz, cambia la aparición del cubo, y se la capta como causalmente dependiente del cambio en la iluminación. En suma, captamos cambios reales en el estado de «la» cualidad color. El «color» es una identidad ideal que atraviesa estos cambios reales en el estado.

Hay, empero, otra dimensión de cambios en la aparición «del» color que captamos como funcionalmente dependiente del estado de nuestros ojos co-percibidos [037201-037202]. Las llamamos apariciones «subjetivas» —con lo cual indicamos, no que forman parte del curso de conciencia, sino que hasta cierto punto son *dependientes* de los estados reales de nuestros organismos [037192].

Como es obvio, la descripción se torna más complicada cuando tomamos en cuenta el hecho de que el organismo propio es percibido por medio de apariciones de organismo. Y se complica más aún cuando pasamos del percibir sensible de cosas físicas como no cambiantes, al percibir sensible de cosas como moviéndose o hinchándose, encogiendo o derritiéndose, o desvaneciéndose o cambiando de algún modo en sí mismas. Aquí encontramos tanto el percibir de una cosa que cambia mas es idénticamente la misma, como una pluralidad de apariciones actuales y posibles [011318-011319].

Para que no se los confunda, hay un pasaje donde Cairns diferencia las apariciones y las sensaciones con referencia a la cosa física percibida:

Una sensación es verdaderamente privada, en el sentido de que no puede haber dos personas que tengan una y la misma sensación —una y la misma sensación de dolor o de calor. Tampoco pueden dos personas ver la forma redonda de una moneda a tra-

vés de una y la misma perspectiva a la vez. Mas, evidentemente, *no* es cierto que la cosa *presentada* sensiblemente sea idénticamente un complejo de sensaciones o perspectivas. Puedo distinguir muy bien entre la dureza, la forma, etc., percibidas de la cosa, y las sensaciones privadas que tengo en los dedos, articulaciones, músculos. O bien entre la forma de disco vista y las «apariciones» ovales [011205].

Las apariciones cumplen un papel no sólo en el percibir visual sino también en el olfativo y en el auditivo: «Aquí también encontraremos distinciones entre cosas o cualidades no cambiantes y sus múltiples apariciones que pueden cambiar. La sirena suena más aguda, el zorrillo huele más fuerte cuando uno se halla cerca de ellos. Mas se distingue entre un sonido o un olor que es él mismo más intenso, y entre una aparición más intensa. No creo que por el hecho de apretar la nariz elimine el olor a zorrillo. Es su aparición la que es modificada, no el zorrillo, por este cambio co-percibido en mi órgano olfativo» (011319). Al igual que ocurriría al torcer la vista, el apretarse la nariz tendría como efecto un cambio subjetivo en la aparición.

Las apariciones pueden ser observadas mediante un cambio en la atención: «Normalmente, en el percibir atento, se presta atención no a la aparición sino al *árbol*, a sus partes, cualidades o relaciones. Las apariciones no son partes del árbol, y usualmente se las ignora. Mas a veces se dirige la atención, por ejemplo, al *aspecto* que muestra el árbol desde aquí. Y, desde luego, el fenomenólogo debe describir la percepción incluso con respecto a aquellas estructuras que no son objeto de atención en el percibir mismo» (011317).

No sólo hay dimensiones espaciales, temporales y funcionales con respecto al campo de apariciones, sino que el campo entero de objetos fuera del cuerpo aparece orientado en relación con el cuerpo:

Ahora bien, en la percepción sensible tenemos conciencia de objetos naturales —cosas— como presentados para nosotros. Ellos tienen para nosotros sentido como objetos cercanos o lejanos. Es decir, tenemos conciencia de ellos como orientados en el espacio con respecto a un centro, que está ocupado por nuestro cuerpo. Los percibimos, no sólo como cercanos o lejanos a nuestro cuerpo, sino como *orientados* con respecto a él: como situados enfrente de mí, detrás, arriba, abajo, a la derecha o a la izquierda. A

continuación debemos recordar también que percibimos algunos objetos como tocando espacialmente nuestros cuerpos o incluso como ubicados dentro de ellos. Nuestros vestidos están sobre nuestros cuerpos, los huesos, en mi brazo, etc. Nuestros cuerpos mismos son percibidos como objetos físicos, localizados en el mismo espacio junto con otras cosas perceptibles.

Ahora bien, el sistema de coordenadas, en el centro del cual se percibe siempre mi cuerpo, contiene en su sentido el ser *movible*. Esto significa que todo «allí» presentado implica, por su sentido, un «aquí» posible. No es un sentido *presentado*, ciertamente, sino un sentido *apresentado*. Y también tenemos conciencia de una manera de lograr que un «allí» presentado se torne «aquí». Evocando voluntariamente las sensaciones kinestésicas que acompañan la percepción de la locomoción —caminar, arrastrarse, nadar, cabalgar, volar— anticipo que percibiré una transformación progresiva del «allí» en «aquí» y del «aquí» en «allí».

[...]

Es en razón de este sentido, inherente a todo allí, de ser un posible aquí, y viceversa, que captamos la condición de ser-aquí y de ser-allí de la naturaleza como un sentido de aparición y no como un sentido objetivo de los objetos naturales en el espacio. Es debido a que podemos percibir todas las demás relaciones como sin cambio mientras cambia la condición del aquí y del allí, es decir, podemos formar una *unidad* sintética de sentido local no cambiante mediante una *diversidad* de sentidos locales, que podemos percibir un espacio homogéneo no orientado. No hay «aquí» en la naturaleza aparte de la percepción psicológica.[2]

Ahora bien, con respecto a la sensación, Cairns plantea una objeción terminológica:

La designación de «sensaciones», y *sólo* «sensaciones» como «datos sensibles» no es una práctica epistemológicamente neutral; por el contrario, implica que las *cosas* no se *dan* sensiblemente. Sin embargo, el proceso sensible concreto normal es tal que en él es mentada una *cosa material* como presentada ella misma, dada «en persona», y no intencionada como «representada» por un sustituto. La cosa percibida misma es el *dato* más obvio de un

2. (037224-037228). Se puede observar fenomenológicamente que esta relación entre el aquí y el allí parece un tema de naturaleza gestaltista y, en verdad, una cuestión de figura y fondo. Cairns está bien familiarizado con la obra de Wertheimer, Köhler, Koffka y Lewin, mas no traza esta vinculación.

> proceso de percepción sensible y, en consonancia, el cuerpo propio y el suelo bajo los pies propios, las otras *cosas* que se ven y sienten o huelen u oyen, están autorizados con pre-eminencia a llevar el nombre de «datos de sensación» [010385].

Cairns dice reiteradamente que los *sensa* están localizados «sobre o en» el organismo, verbigracia, «*Los campos de sensación* se presentan como situados únicamente en, o sobre, el cuerpo propio: sólo él se *presenta* como una cosa física sensible» (037853).

> Mas el organismo, en cuanto siempre co-percibido, debe ser tomado en consideración todavía de otro modo por el fenomenólogo que describe la naturaleza propia del percibir sensible. El percibir táctilmente las formas de las cosas, el percibir cualidades de cosas tales como la pesantez o la liviandad, la suavidad, la pegajosidad, el calor, incluyen el tener sensaciones, de las que se tiene conciencia como localizadas sobre o en el organismo co-percibido. Este último no sólo se percibe sensiblemente como una cosa física esencialmente igual a otras cosas físicas, con sus propiedades físicas; se presenta además a sí mismo como incluyendo campos de sensaciones, los cuales a su vez cumplen un papel esencial en algunos modos de percibir sensible. El fenomenólogo tiene que describir todo esto [011320].

En suma, en los papeles inéditos de Dorion Cairns hemos hallado referencias a un número de cualidades u objetos físicos percibidos fuera del cuerpo, o sea, color, fragancia, dureza, pesantez, liviandad, forma, lisura, suavidad, sonido, olor, pegajosidad, textura y calor. Luego están las apariciones de dichos objetos. Y se ha hecho mención asimismo de algunas sensaciones, por ejemplo, las del tacto, calor, frío, cosquillas, picazón y dolor.[3]

3. Esta sección difícilmente contiene una caracterización equilibrada de la fenomenología de la percepción de Cairns, básicamente porque omite toda referencia a las síntesis intencionales, respecto de las cuales puede verse Dorion Cairns, eds. Lester Embree, Fred Kersten y Richard M. Zaner, «The Theory of Intentionality in Husserl», *Journal of the British Society of Phenomenology*, 32 (1999).

2. El pasaje con un comentario sobre Merleau-Ponty

Queda claro que Cairns admite *sensa* de muchos tipos que se relacionan con objetos percibidos como fuera del cuerpo, incluyendo al cuerpo mismo. ¿Qué pasa con los objetos percibidos como dentro del cuerpo y con los *sensa* que incluyen? También han sido mencionados al paso más arriba, aunque no se hizo hincapié en ellos. Lo que resta de este ensayo será una exposición en relación con el único comentario de Cairns sobre el pensamiento de Merleau-Ponty. Dicho comentario tiene lugar en una conferencia del 27 de mayo de 1966. Tras haber distinguido los *sensa* del sentir, y siguiendo el método de la *Abbau*, se describe una diversidad de cosas relativas a la «automaticidad», una expresión que Cairns prefiere al término «pasividad» empleado por Husserl:

> Supongamos... que el fenomenólogo ha puesto al descubierto ese sustrato abstracto de la vida mental automática que es intentivo de un mundo primordial; una vez que lo ha descubierto, el fenomenólogo considera al mundo primordial en cuanto intencionado en este sustrato como la clave que lo guía hacia el constituir originario de aquél. En este contexto, la pregunta más relevante para la constitución, en un nivel superior, de un mundo que contiene una pluralidad de vidas mentales es: ¿cómo es que una y sólo una cosa física en el mundo primordial es intencionada en la experiencia como «el organismo corporal»?
>
> Ante todo ¿qué quiere decir que «algo es intencionado como el organismo corporal»? ¿En este nivel de constitución? (*Leib* = cuerpo vivido; *Körper* = cuerpo en general o cuerpo viviente en particular. No hay contrapartida exacta para *Leib.*) El sentido fenomenológico de «organismo corporal» en este nivel de constitución es éste: el organismo corporal ha de tener tres características: 1.ª) ser el *órgano* inmediato de intenciones *perceptivas* automáticas del mundo primordial; 2.ª) ser el *órgano* inmediato de intenciones conexas del mundo primordial o de una parte suya; 3.ª) ser la cosa sobre la cual y en la cual están extendidos campos de *sensa* de ciertos tipos (táctiles, térmicos, kinestésicos, etc.). Únicamente una cosa física en el mundo primordial se da de modo automático en la experiencia provista de alguna de estas características; y ella, o partes de ella, se da como provista de todas ellas.
>
> Husserl lo señala en la «V Meditación cartesiana», mas cada una de estas tres características exige una mayor explicitación —algo de esto se encuentra expresado en los manuscritos inéditos.

> Hasta donde sé, no ha sido desarrollado por Husserl un análisis de la función de los *sensa* de ciertos tipos como [la] base para el intencionar experiencial automático *sólo* del organismo. Por cierto, el organismo primordial se da en lo fundamental no como un objeto de percibires visuales, auditivos o incluso táctiles de la misma clase que los que permiten el darse táctil de otras cosas físicas primordiales. También se lo *experimenta* (*felt*) dado perceptivamente y, sin duda, fundamentalmente de maneras que le son peculiares, sobre [la] base de campos de *sensa* localizados dentro de él, a los que podríamos llamar «*sensa* viscerales», y otros dentro del organismo (incluyendo los *sensa* kinestésicos).[4]
>
> En realidad, Husserl tiende a considerar como escorzantes (*abschattend*) *únicamente* aquellos *sensa* que funcionan como [la] base para [la] donación experiencial sensible de otras cosas físicas además del organismo primordial (y no [considera] a los datos viscerales como capaces de escorzar, excepto en la medida en que juegan un papel en mi percibir algo externo al organismo).[5] Husserl tiende a ignorar aquel aspecto de la percepción de la realidad que es exclusivamente percepción del organismo corporal; esta tendencia es superada por el difunto Merleau-Ponty, si bien me aflige el modo como lo hace, pues le asigna al organismo mismo un carácter constituyente —esto es perverso (¡lo cual quiere decir que no me gusta!).[6]

Hay al menos cinco temas en este pasaje, algunos de los cuales requieren ser tratados en extensión:

1) Comenzando por la imputación al organismo de un carácter constituyente, se ajusta a la interpretación de Merleau-Ponty que, al menos en Estados Unidos, se ha venido sosteniendo durante largo tiempo, según la cual la mente y el cuerpo no son meramente una unidad sino una identidad. En un manuscrito temprano revisado en octubre de 1952, Cairns niega semejante identidad, si bien afirma aún la unidad de mente y cuerpo:

4. *Nota de Cairns a pie de página:* «Si bien los *sensa* kinestésicos cumplen un papel en el percibir cosas exteriores al cuerpo».

5. La «Note on two senses of Abschattung» [«Nota sobre los dos sentidos de *Abschattung*»] está escrita en forma separada al final de la p. 011618, y probablemente alude al escorzo de objetos tanto dentro como fuera del cuerpo.

6. (011617-011619). Puesto que el apunte de Cairns para la conferencia es, en este caso, muy esquemático, la presente cita se basa también en las notas recogidas por el profesor Jorge García-Gómez, a quien agradezco habérmelas facilitado.

> Mente y materia —lo mental o psíquico y lo material o físico— son tan diferentes uno del otro, que nada psíquico puede ser físico. Esta tesis se establece observando realidades psíquicas y físicas presentadas ficticiamente y sometidas a libre variación. Se descubre no sólo que ninguna realidad psíquica, presentada o claramente fantaseada, *tiene* determinaciones físicas (forma, lugar espacial, peso, dureza, color, etc.), sino que ninguna realidad de este tipo *puede* tenerlas. Si se intenta fantasear un solo proceso que tenga determinaciones psíquicas y físicas —ambas presentadas con claridad— el proceso intencionado único se escinde inevitablemente en dos procesos, uno evidentemente psíquico y el otro evidentemente físico.
>
> Por el otro lado, ninguna mente o psique, ningún proceso psíquico, puede existir sin una vinculación real con un cuerpo físico. Un percibir sensible, en cuanto proceso psíquico, sólo podría existir en una conexión real con un cuerpo físico que funciona como el órgano del percibir sensible [009640].

2) En segundo lugar, ¿qué es el método de la *Abbau*? No es ésta la ocasión para emprender una interpretación integral de la versión que hace Cairns de la desconstrucción, que en general consiste en abstraer los estratos superiores de la vida mental a fin de observar y analizar los estratos inferiores, algo que ya resulta evidente en el discernimiento del sentir como infra-estrato del percibir.[7]

3) En tercer lugar, en lo que atañe al *Leib*, Cairns escribe en 1956 que «Los estratos fundantes (dóxicos y no dóxicos) que corresponden únicamente a la automaticidad primaria, incluyen una experiencia automática de estos estratos relacionados de diversas maneras con un cuerpo en el mundo constituido automáticamente. En virtud de sus peculiares relaciones con este cuerpo, es un organismo (*Leib*) en sentido fenomenológico» (012474). Esta afirmación es importante porque Cairns hace un uso equívoco del término «organismo», y a menudo significa un cuerpo biológico sin referencia a la vida mental, verbigracia, «Ahora bien, un organismo... es un sistema complejo mas inte-

7. Se pueden encontrar más elementos en este sentido en Lester Embree, «*Aufbau* to Animism: A Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns's Revision of Edmund Husserl's 'Fifth Cartesian Meditation'», *The Continental Philosophy Review*, 39:2 (2006).

grado de procesos en cierta estructura. La ciencia de la estructura orgánica se llama anatomía, o bien (cuando el objeto de estudio es la estructura diminuta de los tejidos) histología. El estudio de las funciones o procesos orgánicos se llama fisiología» (037072). Merece mencionarse, en este respecto, que Cairns aprecia mucho la obra del fisiólogo J.S. Haldane. Mas su atención se centra en el organismo en cuanto cosa donde se extienden los campos de *sensa*, y esto es más que el organismo biológico.

4) En cuarto lugar, los «escorzos» y las «kinestesias» son diferentes entre sí mas se relacionan mutuamente. En 1955, Cairns todavía estaba de acuerdo con Husserl en cuanto a los llamados datos hiléticos, y en aquel tiempo incluía a las kinestesias en aquella clase, la cual «juega un papel indispensable en el percibir sensible en general, así como en el intencionar y percibir los movimientos corporales» (013994). Hacia el 5 de abril de 1960, sin embargo, ya había distinguido el sentir y los *sensa*.[8]

A partir de entonces sostuvo que:

8. Husserl llama a todos los datos de sensación, a todos los *sensa*, *Erlebnisse* y, puesto que ningún dato de sensación, ningún *sensum*, es intrínsecamente intentivo, divide las cosas que llama *Erlebnisse* en dos clases: a una clase de cosas la llama *intentionale Erlebnisse*, y a la otra, *nicht-intentionale Erlebnisse*. Ahora bien, el concepto que expresa mediante la palabra *Erlebnis* es el concepto de algo que es *reeller Bestandteil* (un componente genuino) de un *Bewusstseinsstrom* (un curso de conciencia). Por ende, al llamar *Erlebnisse* a los datos de sensación, expresa su opinión según la cual ellos son partes genuinas de un curso de conciencia, a pesar de que no son intrínsecamente conciencia de algo, no son intrínsecamente intentivos y, además, a pesar de que los análisis que él mismo presenta en sus *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente* muestran que los datos de sensación, *sensa*, en cuanto presentados, son correlatos noemáticos de procesos intentivos que, seguramente, merecen la denominación de «sentires».

«Por mi parte estoy casi completamente seguro de que los *sensa* no son genuinamente inmanentes a las vidas mentales, como lo son los procesos intentivos. Por consiguiente, no llamo "procesos mentales" a los *sensa*, ni los llamo *Erlebnisse*. Por el otro lado, doy el nombre de sentires (*Empfinden*) a aquellos procesos intentivos en los cuales (como Husserl mismo lo hizo evidente) los *sensa* mismos se presentan de modo *originaliter*» (013283). Para una formulación posterior de la reconstrucción que hace Cairns de Husserl en este respecto, véase Dorion Cairns, «The Many Senses and Denotations of the Word *Bewusstsein* ("Consciousness") in Edmund Husserl's Writings», en *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, ed. Lester Embree (Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1972).

> De ordinario, los *sensa* que componen las partes sobresalientes de ciertos campos de sensación (los campos táctil, visual, gustativo, olfativo y ciertos otros que carecen de nombres cotidianos) funcionan como lo que Husserl llama *Abschattungen* («matices» o «escorzos») de cosas físicas percibidas respecto a sus determinaciones presentadas sensiblemente. Otros *sensa*, los *sensa* que Husserl llama *kinästhetische Daten* («datos kinestésicos»), no funcionan como escorzos semejantes [013276].

Ya se han advertido, en el apartado 1, bastantes rasgos de los *sensa* que escorzan objetos fuera del cuerpo. Más abajo será abordada la cuestión del modo como se escorzan los objetos dentro del cuerpo.

En el manuscrito «Percibir sensible: diferencias esenciales entre clases de percibir sensible», del 9 de septiembre de 1947, Cairns fija su atención en un ejemplo donde queda claro el papel de la causación:

> Cuando percibo la palma de mi mano y el muro de yeso de manera táctil, como en contacto, experimento una sensación de frío prolongada, si bien decreciente, localizada en la palma de mi mano, y percibo el muro como causante de ese frío. Galileo describe los fenómenos correctamente cuando anota que el calor y el frío son sentidos como estando en el cuerpo. Mientras percibo las yemas de mis dedos frotando y haciendo presión sobre la pared (cumpliendo mi intención volitiva de actualizar un proceso material semejante), experimento las sensaciones como localizadas en mis dedos, articulaciones y músculos (que son co-percibidos junto con el muro). También percibo la lisura del muro, pequeños bultos sobre la superficie, y su solidez o dureza —como causantes de las sensaciones que se experimentan como localizadas en mi cuerpo. Tengo conciencia del movimiento de mi cuerpo, actualizado por la voluntad, como el causante del contacto, el frotamiento y la presión físicos experienciados, mas tengo conciencia del muro, de sus cualidades y partes, como causantes de las sensaciones que experimento en mis dedos, muñeca, brazo y torso. Los bultos o la aspereza percibidos de la pared se perciben como causantes de sensaciones peculiares: la dureza o la solidez, como causantes de otras sensaciones peculiares. En cuanto al frío que experimento de la mano, no percibo parte particular o cualidad alguna, sino la superficie indiferenciada del muro, dondequiera que sea tocada, como causante de ella [036443].

Volveremos a hablar sobre los *sensa* experimentados en los músculos y articulaciones de los dedos, muñeca, brazos y torso. Como ya se ha visto, las apariciones dependen del cuerpo. Otro pasaje muestra que dicha dependencia también concierne a lo que se llama «kinestesia»:

> Cuando analizábamos «percibires» de cosas físicas, antes de iniciar el proceso de *Abbau*, advertimos que el organismo propio del que percibe es siempre percibido sensiblemente cada vez que otra cosa se percibe sensiblemente. Ahora bien, las cosas físicas (entre otras cosas, el organismo de quien percibe) y sus determinaciones se perciben como unidades «a través de» multiplicidades de apariciones cuasi-objetivas. Hemos visto, además, que la naturaleza típica de las apariencias variables, por medio de las cuales se percibe una cosa física, se da como funcionalmente dependiente de —entre otras condiciones— los estados típicos de movimiento o reposo co-puestos (y a menudo co-percibidos) del organismo y de los órganos particulares de percepción de quien percibe. (Por ejemplo, la naturaleza típica de las apariciones mediante las que *veo* cosas físicas se da como funcionalmente dependiente de los estados típicos co-puestos de reposo y movimiento de mi cuerpo entero, de mi cabeza en relación con mi cuerpo, y de mis ojos en sus órbitas.)
>
> Ahora bien, estos estados típicos, sensiblemente perceptibles, de movimiento y reposo, se dan a su vez como dependientes funcionalmente de ciertos patrones típicos de cursos intencionados de *sensa* de una clase particular. Si estos *sensa* fluyen de acuerdo con patrones de un tipo particular, entonces es percibido el organismo o una parte de él o, al menos, se cree que está en reposo o se mueve de una manera particular. Debido a su correlación funcional con [el] reposo y el movimiento de los órganos de quien percibe, o de todo su organismo, estos *sensa* se llaman «*cin*-estésicos».
>
> Mas no funcionan como escorzos del reposo o movimiento del organismo físico de quien percibe, o de alguna parte suya [013278-013280].

Sin duda tiene que haber algún tipo de *sensa* que presente en escorzo el movimiento o reposo del cuerpo como un todo, o el de sus partes. Aquello que Cairns enfatiza, sin embargo, es la relación entre las apariciones y el cuerpo. En una conferencia de 1936 escribe acerca del «sentido que tienen algunos organismos..., que se presenta directamente a cada uno de nosotros en el ejemplo de su propio organismo. Dicha relación tiene diversos mo-

mentos. En primer lugar, por su sentido, los movimientos del cuerpo están sometidos, dentro de ciertos límites, al control de la voluntad. En segundo lugar, es inherente al sentido de ciertas partes y ciertos cambios en esas partes del organismo el estar relacionados funcionalmente con la aparición y con los cambios en la aparición de los objetos materiales en cuanto percibidos» (037053). Veremos ahora mismo que este pasaje se refiere a las kinestesias y a las somestesias.

Más tarde Cairns realiza excavaciones en las capas intentivas del fondo, por así decir, de la vida mental:

> Puesto que, como ya se dijo, la naturaleza típica de las apariciones cuasi-objetivas, por medio de las cuales es percibida cualquier cosa física, depende de los estados perceptibles típicos de movimiento y reposo del organismo, y dichos estados, a su vez, dependen de los patrones del llamado curso «kinestésico», hay también una correlación entre las apariciones típicas cuasi-objetivas de las cosas físicas y los patrones del curso kinestésico. Ahora bien, el proceso de *Abbau* (en sus estadios posteriores) implica hacer abstracción, en primer lugar, del organismo de quien percibe (junto con el resto del mundo de las cosas físicas reales), y luego, paso a paso, de la jerarquía de objetos noemáticos que funcionan como apariciones del organismo. Hacemos abstracción, por ende, también de la *correlación* peculiar de las kinestesias con el organismo físico real y sus apariciones cuasi-objetivas. En el estadio presente de la desconstrucción tenemos aún, como parte de nuestro tema, los campos variables de *sensa* que funcionan como escorzos; y tenemos aún los patrones típicos de *sensa* «kinestésicos» correlacionados con patrones típicos de *sensa* escorzantes. *Esta* correlación es la fundamental.
>
> [...]
>
> Hemos hecho abstracción de todas las relaciones entre los *sensa* y las cosas intencionadas en los niveles superiores de la vida mental. No obstante, continuaremos llamando «kinestésicos» a ciertos *sensa* y «escorzantes», a otros, porque encontramos, aun en este nivel inferior, una diferencia y una correlación importantes entre aquellos y estos *sensa*. La diferencia consiste en que los cambios y no-cambios protencionados en el campo de la kinestesia pueden realizarse en impulsos (*strivings*) de consecuencia *inmediata*, mientras que los cambios y los no-cambios en otros campos de sensación sólo son realizables en virtud de la realización de cambios o no-cambios en el campo de la kinestesia. Y la correlación es tal que esos cambios o no-cambios de

> determinado tipo en el campo kinestésico están acompañados de ordinario por cambios o no-cambios de determinado tipo en el campo de los *sensa* escorzantes [013281-013285].

El interés en este pasaje se centra en lo que ocurre en el nivel puramente de los *sensa* y los sentires. Cuando se toma en consideración al percibir sensible automático, que está fundado en el sentir, hay una clase determinada de *sensa* capaz de escorzar objetos fuera del cuerpo, que Cairns enfatiza siguiendo a Husserl, y hay otra clase que se distingue por ser querida voluntariamente en una significación amplia. «En este subestrato de la vida mental, los impulsos automáticos para realizar movimientos de los órganos corporales se experiencian como exitosos o frustrados, como causando o como fallando en la causación de los efectos físicos esperados y deseados automáticamente» (013234). Ahora bien, ¿qué hay con respecto a los *sensa* que son escorzos del movimiento y el reposo del cuerpo y los órganos percibidos como objetos dentro del cuerpo? (Tal como podría hablarse del cuerpo percibido como fuera del cuerpo, ¡se podría hablar también del cuerpo percibido como dentro del cuerpo!) Cairns afirma más arriba que estos escorzos no son kinestesias, mas tiene que haber *sensa* de cierto tipo para que los objetos se perciban de esa manera.

3. «Somestesis»

En quinto lugar, en lo que respecta al pasaje que se refiere al final a Merleau-Ponty, sería un error creer que los *sensa* que se relacionan con objetos en cuanto percibidos dentro del organismo y que son diferentes de la kinestesia son todos viscerales, pues Cairns añade: «y otros dentro del organismo». Sus comentarios dispersos pueden ser reunidos a fin de mostrar algo de lo que son las otras clases pertinentes de *sensa*.

Así, «Si miro mis dedos y los chasqueo, veo y oigo el proceso como localizado ahí donde lo percibo por medio del tacto. Si me recuesto y agito los dedos de los pies, los siento agitarse ahí donde los veo agitarse» (043816). Mas supongamos que uno cierra los ojos y «agita» los dedos del pie. Si ello no implicara la percepción de objetos como fuera del cuerpo, tal como puede argumentarse, con interés, que ocurre en el caso de chasquear los

dedos de la mano, los dedos del pie que se agitan se presentan únicamente a la mente a la que pertenecen dichos dedos. Otras personas pueden, a lo sumo, apresentar el modo como el agitarse es percibido como un objeto dentro del cuerpo.

Asimismo, «*El cuerpo que experimento* cuando tenso mis músculos, muevo mi lengua sobre los dientes y el paladar, o las yemas de los dedos sobre mi piel, los globos de mis ojos en sus cuencas, creo simplemente que es idéntico al *cuerpo parte del cual veo*» (010381). Dejando de lado el uso de un espejo (Cairns no menciona a los espejos en este contexto), ¿cómo se perciben el cuerpo y algunas de sus partes en estos casos? Se puede decir que los dientes y el paladar, la piel y los globos oculares son objetos que la lengua, las yemas de los dedos y las órbitas oculares perciben como fuera del cuerpo, gracias a que tienen *sensa* que escorzan dichos objetos exteriores, mas, estos órganos de percepción ¿no son objetos percibidos como dentro del cuerpo? ¿Y no es éste el mismo caso que el de la cabeza que gira, las articulaciones en las piernas que se mueven, y el abrir y cerrar de la boca y los ojos? Desde el punto de vista fenomenológico, tales objetos se presentan como dentro del cuerpo.

Se puede ahora reunir y clasificar los comentarios dispersos de Cairns acerca de los objetos percibidos como dentro del cuerpo. Se puede preguntar, en primer lugar, si hay un género bajo el cual haya especies, un género que habría que considerar quizás como un sexto sentido, si bien Cairns no lo llama así. Un nombre atractivo para este sentido es «somestesis». Más arriba se han citado algunos pasajes redactados en los años 1930 que incluyen esta palabra, y se volverá a aludir a ellos más abajo. Desafortunadamente, Cairns no define este concepto. Sumamente interesante, sin embargo, es la definición de «somestético» que da el *Oxford English Dictionary Online* (consultado el 16 de abril de 2008), a saber: «relativo a o designando aquellas sensaciones (tales como la presión, el dolor o el calor) que pueden suceder en cualquier parte del cuerpo, en contraste con aquellas que dependen de órganos sensoriales sumamente localizados (la vista, el equilibrio o el gusto)».

Cairns parece traducir «somestesis» en cierta ocasión: «mi cuerpo está continuamente ahí para mí en aquello que, a falta de mejor nombre, puedo llamar experienciar sensible-corporal y en el experienciar táctil» (010389). En esta frase parece presen-

tarse también un contraste entre la somestesis y, al menos, el percibir táctil, que se hallaría así en consonancia con la definición del OEDO si los *sensa* táctiles están en la piel. Este uso converge con el empleo en uno de los manuales de Cairns,[9] mas no con el otro.[10] Es posible reconciliar estas diferencias si se advierte que «somestesis» expresa a veces una significación amplia que incluye el percibir táctil de objetos como afuera del cuerpo, y una significación estricta que lo excluye.

Antes de poder aceptar el término «somestesis» en la significación estricta como expresión genérica bajo la cual se subsumen varias especies de *sensa*, es preciso considerar el uso que hace Cairns de las palabras «experimentación», «experimentar», «experimentado» (*feel, feeling, felt*). La última de ellas cumple un papel significativo en el citado pasaje que se refiere a Merleau-

9. El índice del libro de Howard C. Warren y Leonard Carmichael, *Elements of Human Psychology* (Boston: Houghton Mifflin, 1930), incluye en su lista el «sentido somestético» y remite luego al lector a «tacto» y «experiencias orgánicas». Acerca de la primera, estos autores escriben que «La superficie más externa del cuerpo es susceptible de varios tipos de estimulación que se suelen agrupar en el lenguaje popular bajo el nombre de "tacto"». En cuanto al «sentido somestésico», escriben que «Las experiencias orgánicas son extremadamente difíciles de investigar, pues sus receptores se encuentran ubicados tan profundamente dentro del cuerpo que resultan, en general, inaccesibles a la inspección. Nuestro conocimiento acerca de ellas es muy imperfecto. No sólo es difícil determinar con exactitud el número de cualidades de sensación diferentes que suministran, sino que no hay certeza respecto de cuántas entre ellas tienen tipos diferentes de receptores y son realmente sentidos separados. Boring ha mostrado que se puede suscitar frío y calor en el estómago y en el esófago. Una presión o un dolor sordo pueden ser provocados en muchos órganos internos» (p. 131). Cairns estudió, de hecho, con Boring en Harvard, mas no emplea la expresión «experiencia orgánica».

10. El capítulo del libro de Edwin Garrigues Boring, Herbert Sidney Langfeld y Harry Porter Weld, *Psychology, a Factual Textbook* (Nueva York: Wiley, 1935), mencionado ya por Cairns en referencia a la somestesis en un pasaje que citamos en el apartado 1, comienza diciendo: «Además de la vista y el oído, el ser humano está dotado de otros sentidos —*olfato, gusto y somestesis*. Este último término se usa para comprender al tacto y a todos los restantes sentidos de la piel, los tejidos subyacentes y los órganos internos». Por esta razón, el percibir táctil es incluido por estos autores en la somestesis, mientras que en el manual de Warren y Carmichael no ocurre lo mismo. Ellos dedican luego secciones al olfato y el gusto, a la presión cutánea, al dolor, el frío y el calor, la kinestesia y la «sensibilidad interna», e incluyen una alusión a los *sensa* viscerales en la última de dichas secciones. «Órganos internos» y «sensibilidad interna» son expresiones que no se encuentran en el *Nachlass* de Cairns.

Ponty: «El organismo primordial, ciertamente, no se da fundamentalmente como un objeto de percibires visuales, auditivos o incluso táctiles, de la misma clase en virtud de la cual se dan táctilmente otras cosas físicas. Es experimentado como dado perceptivamente, también, y en verdad de modo fundamental, de maneras que le son peculiares, sobre la base de ciertos campos de *sensa* localizados en él». (Énfasis de Cairns.)

Según hemos visto también más arriba, y además de referirse al experimentar *sensa* en los tejidos, dedos, músculos, articulaciones, etc., Cairns emplea «experimentar», en una forma u otra, para las sensaciones de calor y frío que escorzan objetos percibidos como afuera del cuerpo, por ejemplo, el sol sobre la pared, y dice asimismo: «Advierto que sólo una parte de la mesa es estrictamente presentada, estrictamente percibida, estrictamente vista o experimentada» (012498). Por consiguiente, su uso de «experimentar» es más amplio que el de «somestesis» o «experienciar sensible-corporal» en la significación estricta. Se parece más bien a la significación amplia de «somestesis» en el manual de Boring, Langfeld y Weld.

Cairns parece distinguir, sin embargo, el tacto de la somestesis en la significación estricta cuando escribe que «La visión [para el psicólogo introspectivo clásico] nos da *sensaciones* visuales, el proceso corporal de levantar el libro nos da sensaciones táctiles y somestéticas» (033481). Más temprano, empero, se ha citado un pasaje donde se lee que «la vista, el oído y el olfato también funcionan como maneras de percibir el cuerpo y lo que está en contacto con él —tal como lo hacen el tacto y la somestesis, si bien ésta última, normalmente, para la percepción a distancia no opera más allá de la superficie corporal». Esta afirmación no limita a la somestesis a los objetos dentro del cuerpo que no escorzan objetos fuera de él, mas tal interpretación no está excluida.

Otro pasaje de la obra de Cairns se refiere tres veces a la somestesis y parece contrastarla con el percibir objetos como fuera del cuerpo: «La percepción *visual* de los atributos espaciales, tales como los auditivos, incluye la localización *con referencia a otros objetos*, en especial al cuerpo propio de uno, que debe ser percibido *somestética* y visualmente. [...] A veces, por ejemplo, con un foco luminoso en la oscuridad completa, la localización tiene referencia al cuerpo únicamente en cuanto percibido somestéticamente. La localización visual incluye siempre la re-

ferencia al "aquí" somestético» (020061-020062). Puede compararse al agitar los dedos de los pies con los ojos cerrados.

Aunque Cairns no lo dice explícitamente, la «somestesis» en la significación estricta puede considerarse, pues, como la sexta especie de percibir sensible, y los *sensa* correspondientes pueden, adicionalmente, ser llamados «*sensa* somestéticos» o «somestesias». Será asimismo conveniente emplear «percibir sensible-corporal» como sinónimo de «somestesis». Si bien no se trata de una parte de la psicología descriptiva, quizás merezca mencionarse, en razón de su importancia indirecta, el hecho de que, refiriéndose a los receptores, Cairns escribe en un apunte para una conferencia que «La clasificación [es] de acuerdo con la ubicación del estímulo normal *dentro* o *fuera* del cuerpo: α) exteroceptores (en la superficie más externa) / β) propioceptores (células sensoriales en los músculos) / [y] γ) interoceptores (recubriendo la vía digestiva)» (009561-009652).

¿Cuáles son las especies de objetos percibidos como dentro del cuerpo? En el reverso de la última página de la conferencia titulada «Horizontes inexplorados implícitos en la obra de Husserl para ulteriores investigaciones», dictada en la primavera de 1960, Cairns escribe que «La percepción táctil, muscular, visceral, tiene sus importantes horizontes, probablemente inexplorados en gran medida» (009339 reverso). Esta temprana referencia a la percepción visceral se añade a la que hace el pasaje referido a Merleau-Ponty. Al final de otra línea son mencionados dos objetos viscerales: «Entre las sensaciones más obvias se hallan los dolores percibidos como localizados aquí o allá en el cuerpo, las sensaciones táctiles que se experimentan normalmente si la piel es deformada, una sensación de saciedad vagamente localizada si se acaba de comer todo lo que se quiso, sensaciones experimentadas cuando la vejiga está llena, etc.» (010386).

Además de los *sensa* de presión en el estómago y la vejiga, se experimentan dentro del cuerpo ciertos dolores y malestares:

> Un dolor es, pues, un hecho privado, no es parte del mundo físico público, y tiene, no obstante, su localización en una parte de algún organismo, digamos, en una de mis muelas o en una de las suyas, que es una cosa *pública* (usted o yo, y el dentista, vemos la misma muela, mas únicamente usted o yo experimentamos el dolor). El dolor, sin embargo, no es un estado físico u orgánico

> de la muela, como su color, o la inflamación, si bien lo aprehendemos como algo que varía cuando varía el estado biológico-físico del diente, por ejemplo, cuando se le aplica presión, calor o frío, o bien cuando se extrae la pieza dental del maxilar [037054].

En razón de la relación causal entre el estado físico de la muela y el dolor, puede ocurrir que el dolor escorce la muela como un objeto que se percibe como afuera del cuerpo, y por ende los *sensa* del dolor de muelas no son somestesias en la significación estricta.

Resulta relativamente fácil hallar las localizaciones dentro del cuerpo de algunos *sensa*, mas en ocasiones se hace más difícil:

> Percibimos una sensación como localizada allí donde se encuentra el estímulo normal (y por ende los *receptores*) para el nervio estimulado, sin importar dónde pueda hallarse ese estímulo. Se trata quizás de una cuestión de experiencia habitual, de una habilidad adquirida. Naturalmente, cuando poseemos únicamente una familiaridad vaga con la ubicación del estímulo normal (por medio de otras maneras de nuestra percepción), nuestras localizaciones son vagas.
>
> Una clave secundaria importante es el contacto, la presión y el movimiento exploratorios. (Localizar un dolor de muelas o de músculos.) Localización correcta quiere decir aquí ubicación de la fuente de la sensación mediante alguna otra manera de percepción, verbigracia, la visión (cirujano).[11]

Si los *sensa* que son dolores en los músculos son somestesias, el percibir que se funda en sentirlos es un percibir de músculos percibidos como dentro del cuerpo.

No se mencionan los dolores de cabeza o vientre, mas se alude en relación con dichas partes del cuerpo a los malestares, que pueden o no ser específicamente diferentes de los dolores. Se ha visto más arriba que Cairns recomienda usar la palabra

11. (017321-017322). «Aunque excede el alcance de este estudio, puede mencionarse, sin embargo, que la ubicación de un *sensum* sobre o en un organismo físico no es una determinación que presenta como teniendo *puramente* en su condición de *sensum*: si se hace abstracción del nivel superior de la vida mental, en el cual transcurren los percibires de cosas físicas, se hace con ello abstracción también de la ubicación de los *sensa* sobre o en un organismo físico» (023167).

«malestar» exclusivamente como denominación para las sensaciones (*sensa*) de ciertos tipos, ubicadas más o menos definidamente en el organismo propio. El malestar en la cabeza, en el vientre, el dolor en el dedo, un dolor de muelas.

En cuanto a los músculos y las articulaciones, Cairns dice que: «La división [entre lo que es y lo que no es mi cuerpo] tiene una base más primitiva en la distinción experienciada entre aquella parte del mundo físico que advierto que es sensible y aquella parte que no advierto que sea sensible: los sentidos de la piel, los sentidos musculares y articulares, los sentidos viscerales». Por ende, «Mi cuerpo se percibe como cambiando su forma mientras gira la cabeza, las articulaciones de los miembros se doblan, la boca y las órbitas oculares se abren y cierran» (010381). Un músculo dolorido es un ejemplo que también se mencionó más arriba. Excepto que se emplee un espejo, o se toquen la boca o las cuencas oculares propias, o se perciban las articulaciones, músculos o miembros desde fuera del cuerpo, se trata de objetos que percibimos como dentro del cuerpo.

Cairns escribe en otro pasaje ya citado que «cuando experiencio la *pesantez* de la pelota, también estoy experienciando sensaciones de presión localizadas sobre la superficie de mi mano, así como las sensaciones de presión y tensión más profundos dentro de mi mano... y cuando experiencio la pesantez de la pelota, experiencio sensaciones de tensión en la parte superior de mi brazo». Los *sensa* de presión y tensión más profundos serían, entonces, somestesias en la significación estricta.

En suma, cuando se reúne y clasifica las pocas que existen, las dispersas observaciones relevantes que hace Cairns proporcionan una interesante lista de objetos percibidos como dentro del cuerpo. Dicha lista puede ser organizada de arriba abajo: la cabeza que gira y a veces duele, las órbitas de los ojos, la boca que se abre y se cierra, las muelas, el paladar, las articulaciones y los músculos tensados en los miembros, los músculos y articulaciones en los dedos, la muñeca, el brazo y el torso, el estómago, la vejiga y los dedos de los pies que pueden agitarse. En cuanto a los *sensa* que incluyen, los *sensa* táctiles en cierta significación se relacionan con objetos fuera del cuerpo, mas hay asimismo *sensa* viscerales, malestares, dolores, presión en el estómago y la vejiga, sensaciones de calor y de frío, que no son lo mismo que el calor y el frío físicos.

Sobre esta base se puede proseguir a fin de determinar exactamente cuáles son los *sensa* inherentes a los infraestratos del percibir sensible-corporal, mas Cairns, por su parte, ha dejado este examen para que lo hagan otros.

Aunque en el parágrafo referido a Merleau-Ponty también está escrito que «Husserl tiende a considerar como datos de sensación capaces de escorzar únicamente aquellos *sensa* que funcionan como base de la donación de otras cosas físicas en la experiencia sensible, así como del organismo (y no considera a los datos viscerales como capaces de escorzar, excepto en la medida en que cumplen un papel en mi percibir algo exterior al organismo)», Cairns mismo afirma, en contraste con ello, que «[Son] necesarias desconstrucciones *adicionales* antes de que pueda verse cómo los campos de *sensa* de ciertas clases adquieren un carácter secundario, ubicación como sobre o en el organismo primordial, *al que ellos "escorzan"*» (011619, los énfasis se han agregado). Aquello que escorzan los *sensa* en el cuerpo serían los objetos de somestesis o percibir sensible-corporal, o sea, objetos percibidos como adentro del cuerpo, tales como la vejiga llena.

Si los objetos percibidos como dentro del cuerpo y, en realidad, el cuerpo entero mismo, son objetos de somestesis o percibir sensible-corporal, hay una dimensión más del percibir que requiere ser considerada, a saber, la que concierne a las apariciones. Hemos citado antes, en referencia a los objetos percibidos como fuera del cuerpo, que «Es debido a este sentido que tiene todo allí de ser un posible aquí, y viceversa, que captamos el carácter de aquí y allí de la naturaleza como un sentido-de-aparición más que como un sentido objetivo de objetos naturales en el espacio. Es debido a que podemos percibir todas las otras relaciones espaciales como sin cambio mientras cambia el carácter de aquí y allí».

La pregunta ahora es si, de manera similar, pueden observarse apariciones análogas para los objetos dentro del cuerpo. La conferencia que acabamos de citar continúa así: «En este análisis —que es solamente un boceto tosco de investigaciones más detalladas— he omitido el sentido de las partes del cuerpo como *allí*, con respecto a las manos o la boca como la [parte] siempre "aquí". La mano, digamos, es siempre un aquí, y toda parte del cuerpo o de un objeto cercano

tiene el sentido potencial de ser un "aquí" mediante el querer ciertos movimientos de la mano —aquí está mi oído, aquí está mi "otra mano", aquí está mi corbata, etc.» (037227-037228). En virtud de la referencia a la corbata, este pasaje se refiere, seguramente —para usar una vez más la curiosa formulación—, a las apariciones del cuerpo percibidas como fuera del cuerpo.

Sin embargo, una descripción análoga del cambio en la aparición de un objeto puede ser figurada en la imaginación y descrita fenomenológicamente: supongamos que uno es golpeado por algo o alguien en el hombro. Mientras que, previamente a ello, la mano propia percibida como un objeto dentro del cuerpo aparecía «aquí» y el hombro y el torso estaban «allí», ¿no se convierte el hombro dolorido en el aquí en relación con el cual la mano, el brazo y el resto del torso pasan a estar allí? La Gestalt de las apariciones de objetos percibidos como dentro del cuerpo sufriría entonces un cambio.

Tal como se mostró en el apartado 1, se trataría de un cambio objetivo en la aparición, o sea, causado por un objeto fuera del cuerpo. En cuanto a un cambio subjetivo en dichas apariciones, el hombro podría quedar casi completamente curado después de un tiempo, y volvería ciertamente a aparecer de nuevo allí en relación con la mano propia como aquí, hasta que se moviera deliberadamente el hombro de maneras extremas a fin de saber si todavía duele. Si lo hiciera, ¿no volvería a aparecer de nuevo como aquí por un tiempo?

Esta ampliación de la descripción de las apariciones de objetos como percibidos fuera del cuerpo a una descripción de las apariciones de objetos como percibidos dentro del cuerpo avanza fenomenológicamente más allá de la erudición en torno a la letra de los papeles inéditos de Cairns, mas se encuentra en el espíritu de su pensamiento.

* * *

Para concluir, además de ofrecer una explicitación del percibir objetos como fuera del cuerpo, Cairns exige investigaciones de objetos percibidos dentro del cuerpo que avanzan más allá de Husserl y que aprecian, aunque con ambivalencias, la contribución de Merleau-Ponty en este respecto. Pues la interpretación realizada ha mostrado que sus afirmaciones dispersas en torno

al sentir y los *sensa* y en torno a las apariciones puede ser ensambladas y ampliadas en lo que es un comienzo para ulteriores análisis reflexivos del percibir el cuerpo desde dentro. Y tal vez pueda ahora un experto en Merleau-Ponty emprender un estudio comparativo de los objetos dentro del cuerpo en estos dos fenomenólogos.

APUNTES PRELIMINARES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO EN EDITH STEIN Y MAURICE MERLEAU-PONTY

Eduardo González Di Pierro
Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia)

I. **Introducción**

Dentro de los movimientos filosóficos que revaloran la corporalidad como cuestión filosófica fundamental y el cuerpo como objeto de reflexión filosófica, después del desarrollo de la modernidad, en la época contemporánea destaca, sin duda, la fenomenología. Es el propio Husserl, quien, en los albores del siglo XX, emprende esta tarea, ya desde sus primeros escritos, pero de manera explícita y con intuiciones profundas y más desarrolladas, en el segundo volumen de sus *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*. En él, el fundador de la fenomenología, en efecto, inicia a proponer la configuración de la estructura personal humana, identificando las instancias últimas que la componen, llegando a la formulación del cuerpo físico (*Körper*), cuerpo vivido o propio (*Leib*), psique (*Psyché*) y espíritu (*Geist*).

Los primeros discípulos husserlianos, y luego también varios de los seguidores de la escuela fenomenológica en otros países, desarrollarán y ampliarán, a partir de las intuiciones del maestro, el análisis del cuerpo como instancia de relación con el mundo y fundamento de la existencia misma. Destacan, en este sentido, pensadores y pensadoras como Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry y Paul Ricoeur, por mencionar sólo algunos de los más importantes. Nuestra intención aquí es la de resaltar la objetividad de los análisis fenomenológicos en relación con la corporalidad a través de los análisis que al respecto hicieran dos de los filósofos antes mencionados, aparentemente lejanos entre sí, pero unidos por

el común denominador del proyecto fenomenológico como búsqueda incesante de la verdad a través de la valoración del mundo concreto y una ontología que privilegia la inmanencia o que, en todo caso, reformula la trascendencia dentro de los límites de la evidencia que el mismo método fenomenológico suministra. Estos filósofos son Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty, exponentes de lo que podemos denominar «fenomenología del cuerpo», junto con Michel Henry, y que muestran coincidencias y divergencias—pero más las primeras— a partir de esa matriz común constituida, como se ha dicho, por las consideraciones vertidas por Husserl en *Ideas II*.

II. **El cuerpo en Edith Stein**[1]

Uno de los principales problemas con los que Edith Stein se enfrenta es el del alma, el cual tendrá importantes implicaciones para la propia antropología filosófica. De manera diferente a Husserl, el análisis de Edith Stein procede primero poniendo entre paréntesis al *Leib* y las relaciones psicofísicas para iniciar considerando la unidad individual de la psique. Para definir lo que entiende por alma, Stein señala que no se refiere, de ningún modo, a nuestro propio flujo de conciencia unitariamente encerrado: «Nosotros conocemos el alma como una unidad sustancial que está constituida por elementos categoriales [...]. Esta unidad sustancial es "mi" alma, cuando las vivencias a través de las cuales se manifiesta son "mis" vivencias, actos en los cuales vive mi Yo puro».[2]

1. La mayor parte de estas consideraciones se encuentran en mi libro *De la persona a la historia*, Ed. Driada-UMSNH, México, 2005, especialmente el capítulo I, referente al problema de la constitución de la persona humana a través de los actos de empatía.

2. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, trads. E. y E. Costantini, Ed. Studium, Roma, 1998. Empleamos la traducción italiana del original alemán, *Zum Problem der Einfühlung*, Inaugural Dissertation, Max Niemayer, Halle, 1917, p. 123; de aquí en adelante, abreviado como PE. Edith Stein conecta de la siguiente manera la constitución del cuerpo propio con el elemento psíquico del alma: «el alma, en cuanto unidad sustancial que se manifiesta en las singulares vivencias psíquicas, tiene su fundamento en el cuerpo propio —como muestra el fenómeno ya descrito de la causalidad psicofísica y como muestra la esencia de las sensaciones— y forma con éste al individuo psicofísico», PE, p. 137.

Ulteriormente Stein procede, a la manera de Husserl, aunque independientemente de él, a los análisis acerca del Yo y del cuerpo vivo o propio (*Leib*). Aquí el punto de partida es, de nuevo, la conciencia pura; de hecho, la conciencia pura es siempre la base y el punto de partida del análisis steiniano y desde ésta ella intenta siempre dar cuenta de la constitución del cuerpo propio, como bien puede verse en este hermoso pasaje: «tócame, soy verdaderamente la cosa que se ofrece, soy una cosa que puede tomarse y no un fantasma; toda cosa que sea palpada por mí me grita: abre bien los ojos y entonces me verás».[3]

Stein realiza un incomparable ejercicio que puede considerarse en verdad una auténtica «fenomenología de la percepción» precursora de la que llevaría a cabo décadas después Maurice Merleau-Ponty, quien parece desconocer estos desarrollos, pues de otra manera no es posible explicar la ausencia de referencia a ellos, lo que, en todo caso, confirma nuevamente la objetividad y validez del método fenomenológico que ya señalábamos, pues tanto Edith Stein como él llegan a conclusiones inicialmente similares a partir de las intuiciones embrionarias de Husserl y las indicaciones y sugerencias de éste al respecto.[4]

De cualquier modo, la característica inicial del cuerpo propio es que su autopercepción no puede reducirse únicamente a la percepción externa y se presenta siempre unitariamente; al igual que para Husserl, aquí Edith Stein se refiere al cuerpo vivo como una totalidad que se sitúa en el llamado punto cero de orientación, mientras que los demás cuerpos se hallan fuera de tal punto. Por lo que se refiere a la percepción externa, pues, Stein es especialmente enfática y reitera la radicalidad fenomenológica en su crítica al psicologismo ya que, según nuestra pensadora, tal corriente presenta al fenómeno como una mera producción subjetiva, sin ninguna significación objetiva, lo cual es absurdo, porque el campo del sentido, como sabemos —al menos para la fenomenología—, se encuentra del lado del noema,

3. PE, p. 125.

4. En todo caso, es notorio cómo, tanto Merleau-Ponty como Stein, tuvieron acceso a los inéditos husserlianos de los contenidos de lo que sería el segundo volumen de las *Ideas*; el primero en los archivos de Lovaina, tras la muerte de Husserl; la primera, de manera más directa, trabajando directamente con los manuscritos estenografiados como asistente privilegiada del maestro.

que se ve completado por la actividad noética, pero que no radica en ésta.

Edith Stein avanza en su tratamiento acerca de las características del cuerpo propio tal como hace Husserl en *Ideas II*, pero añadiendo, además del ya citado punto cero de orientación, también el movimiento como característica importante del cuerpo propio. Particularmente original en el estudio de Edith Stein, en la parte que concierne a la constitución del individuo psicofísico, es la consideración del fenómeno expresivo; es original porque tal análisis, si bien presente, no es tan evidente de localizar en Husserl, como sí lo fueron otras características ya mencionadas —como el punto cero de orientación, la esfera de lo psíquico e incluso la dimensión del alma y el movimiento como característica propia y esencial del *Leib* en la autopercepción. Aquí nos rehacemos al problema del *sentimiento* como elemento típico y constitutivo del individuo psicofísico y del cuerpo propio; lo que hace Stein es asociar el fenómeno de lo expresivo al sentimiento, señalando que éste se manifiesta siempre y necesariamente en *expresiones* que se limitan justamente a los sentimientos (es decir, expresión es siempre expresión de sentimientos), lo cual significa que la dimensión expresiva está excluida del acto de la *voluntad*: «Los fenómenos expresivos [...] no me parece que sean la expresión del acto de voluntad, sino más bien de los componentes sentimentales contenidos en el complejo vivido de la voluntad».[5] Es esencial al fenómeno del sentimiento su «salir de sí mismo», su carácter de *no-estar-cerrado-en-sí-mismo* y, como consecuencia concomitante a este carácter inmanente, su necesidad de *expresarse*; «los sentimientos desencadenan o motivan, como suele decirse, los actos de voluntad y las acciones. La misma relación se verifica exactamente entre sentimiento y fenómeno expresivo. [...] [El sentimiento] debe siempre llegar a una "expresión"».[6]

En efecto, lo que hallamos a la base de la tesis steiniana sobre la empatía, o mejor, lo que encontramos como trasfondo, es una «fenomenología de la expresión», no muy distinta a la que emprenderá Merleau-Ponty, pues en el análisis realizado a partir del cuerpo vivo del otro, se encuentra nuevamente a este último

5. PE, p. 144.
6. PE, p. 140.

como portador del fenómeno expresivo. De hecho, la clave del análisis acerca de la vivencia empática es la existencia de las tendencias al «llenado» de sentido;[7] en el caso del recorrido de Edith Stein, estas tendencias se dan en varios niveles que podemos simplemente enumerar destacando y comentando aquellos que consideramos más relevantes para nuestro objetivo: los campos sensoriales del *Leib* ajeno, las condiciones de posibilidad de la empatía sensorial, el *Leib* ajeno como centro de orientación del mundo espacial, la imagen del mundo extraña como modificación de la propia, la empatía como condición de posibilidad de la constitución del individuo propio, la constitución del mundo real externo en la experiencia intersubjetiva,[8] los fenómenos vitales, la causalidad en la construcción del individuo, el cuerpo propio extraño como portador del fenómeno expresivo, la corrección de los actos empáticos, la constitución del individuo psíquico y su significado para la corrección de la empatía, los engaños de la empatía y, finalmente, el significado de la constitución del individuo extraño para la constitución del individuo psíquico propio.

Ahora bien, es interesante hacer notar que, aun bajo la perspectiva religiosa que acompañará productivamente el itinerario fenomenológico de Edith Stein y que ya involucra elementos teológicos, como la presencia del reino de la Gracia, así como la redención y salvación por Jesucristo, ella no abandona la dimensión de la corporeidad. El cuerpo, que había sido objeto de aná-

7. Nosotros hemos usado el término «llenado» en forma sustantivada para dar cuenta del término *Erfüllung* que también se podría traducir como «cumplimiento»; en la versión italiana de *Ideas* se prefiere «riempimento» casi siempre, aunque Costantini traduce el término como «compimento»; sin embargo, «cumplimiento» que también es viable en castellano, nos parece, al menos en este contexto, aplicado al sentido, un término inadecuado, mientras que «llenado» da mejor cuenta, a nuestro juicio, de lo que ocurre con el sentido cuando éste se halla «completo». En otros contextos podrían preferirse otras alternativas de traducción.

8. Los dos últimos niveles hasta aquí mencionados, a saber, la empatía como condición de posibilidad de la constitución del individuo propio y la constitución del mundo real externo en la experiencia subjetiva, están cimentados en el problema de la constitución, y se refieren a la posibilidad de la experiencia subjetiva que se abre hacia la alteridad y a la experiencia intersubjetiva en sí y son, quizá, los más relevantes para entender el fundamento del problema que nos ocupa en nuestra tesis.

lisis central de los primeros escritos fenomenológicos, adquiere en los escritos sucesivos una importancia relevante. De lo que se trata, en particular, es de establecer una relación equilibrada entre las instancias personales ya identificadas en la estructura pentapartita de la persona humana, a saber, las dos manifestaciones de la corporalidad, la psique, el alma y el espíritu. «Fundamental parece ser en el tratamiento de E. Stein justamente la búsqueda de tal equilibrio».[9]

Precisamente por lo anterior Stein rechaza el ascetismo como un fin en sí mismo, y propugna que, en todo caso, sea un medio para que el alma pueda alcanzar su autonomía. Y es que para ella es la Gracia la instancia que ayuda a la «liberación» —más correcto es utilizar ya el término *salvación*— y no tanto el ascetismo como práctica. Desde el punto de vista salvífico, ella entiende por ascetismo «la parte negativa de las relaciones entre el alma y el cuerpo viviente, la liga que perturba la vida del alma y trata de romper tal liga aun a costa de valores positivos de que el cuerpo viviente es portador».[10] Afirmación plena de la dimensión corporal. Es verdad que el cuerpo viviente puede ser fuente de corrupción, pero esa posibilidad no es inmanente a su estado originario y Stein es muy clara en ello; es posible que el ascetismo sea una vía extrema para alcanzar una separación entre cuerpo y alma cuando el primero es simplemente un envoltorio que no permite la libertad humana, pero existen otras vías para alcanzar tal libertad, precisamente a partir de la vuelta al sentido prístino de la corporalidad. Veamos el siguiente pasaje, hermoso en su descripción valorizadora del cuerpo:

> Éste [el cuerpo] es —incluso en su ser corrompido, pero de manera más pura, en la medida en que es conforme a su sentido originario— el *espejo* del alma, en el cual se refleja toda su vida interior,

9. A. Ales Bello, *Introducción* a Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità,* Città Nuova, Roma, 1997, que incluye la versión italiana de los siguientes escritos: *Natur und Übernatur in Goethes «Faust» (Natura e soprannatura nel «Faust» di Goethe*, trad. it. T. Franzosi, en pp. 29-47); *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik (La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, trad. it. M. d'Ambra, pp. 49-113); *Die Seelenburg (Il castello interiore,* trad. de las ediciones OCD, revisada por A.M. Pezzella, pp. 115-147). De aquí en adelante, abreviado como NPM. La cita está en la p. 20.

10. NPM, p. 94.

mediante el cual ella entra en el dominio de la visibilidad. Menos el alma se da al cuerpo viviente, más éste asume la forma de aquélla. Y con ella el cuerpo viviente mismo puede ser *iluminado*, la luz que llena el alma puede penetrarlo e irradiarse desde él mismo. Es la santificación del cuerpo viviente a través del alma.[11]

Y enseguida, una idea complementaria, en forma de pregunta, genial en su concepción: «¿No sería posible también el camino inverso? ¿Una santificación que parta directamente del cuerpo viviente y desde ahí llegue al alma?».[12] La respuesta, evidentemente afirmativa, se basa en la constitución originaria del cuerpo tal como es concebida fenomenológicamente en los primeros escritos, es decir, la corporalidad como portadora de la vida psíquica que habita «naturalmente» ese fundamento material y que, al menos en su origen, no establece ningún lazo o ninguna liga —en el sentido de esclavitud— con el alma. En caso de que la corrupción del cuerpo sobrevenga, entonces entra el efecto salvador de la Gracia que redime. Y aquí es donde Edith Stein desarrolla una poderosa e interesante teología sacramental, paralela a la antropología filosófica[13] que hemos venido describiendo. Según ella, el sacramento no restablece la constitución material corpórea originaria —esta tarea pertenece al milagro—, sino la *relación*, igualmente originaria, entre alma y cuerpo viviente. La culminación de la importancia concedida a la corporalidad se encuentra en el percatarse de la misma naturaleza constitutiva de Cristo; el misterio de la encarnación se revela santificador del cuerpo no sólo por ser éste «templo del Espíritu Santo» como enseña la Iglesia católica, sino también porque representa una «adaptación a la constitución natural de las creaturas a las cuales Él quiere hacerse perceptible».[14]

11. NPM, p. 95.
12. NPM, p. 95.
13. Además de sus consideraciones sobre los sacramentos como medios de la Gracia que están contenidas en esta parte de NPM, habría que remitirse a la obra de Stein *Was ist der Mensch?*, que podemos definir como un ensayo de antropología teológica en clave sacramental, donde ella analiza fenomenológicamente cada sacramento. Esta obra constituye, igualmente, una guía para comprender el problema de la persona humana en Stein bajo la óptica religiosa, pero no nos detendremos en su análisis por rebasar los propósitos de nuestro texto en esta fase.
14. NPM, p. 97.

III. El cuerpo en Merleau-Ponty[15]

En cuanto a Maurice Merleau-Ponty, hay varios de los puntos mencionados respecto de Stein que le son aplicables y algunos, incluso, absolutamente coincidentes. Otros no lo son tanto, y algunos son francamente opuestos. Sin embargo, se trata de la misma posición «ontológica», presente en Edith Stein. A través del cuerpo construimos una «ontología de nuestro Ser». Está claro que, pese a los atisbos metafísicos que se vislumbran en Edith Stein después de su conversión, en la base se encuentra de cualquier manera una ontología de lo concreto —aprehendida en el seno de la escuela fenomenológica— que no la abandonará jamás.

Para Merleau-Ponty la relación viva y primigenia con el mundo está dada por el cuerpo, ese cuerpo que configura un espacio previo. El espacio objetivo es derivado del espacio estructurado por mi cuerpo: Merleau-Ponty parte de los análisis de Koffka, pero, como sabemos, trasciende críticamente las explicaciones de la psicología estructural. La Gestalt afirma que percibir es percibir estructuras y no partículas atómicas sensibles; a partir de esta novedad podemos pensar así que habitamos un mundo estructural. Pero el peligro del estructuralismo (y la propia Gestalt) es que, aun así, se forma una sustancia privilegiada del mundo, se forma un campo definido, explicativo, definitivo.

Merleau-Ponty rebasa las consideraciones gestaltistas partiendo de ellas, sin negarlas, sino reelaborándolas. La espacialidad se da única, por así decirlo; la diferencia entre espacios es una concepción totalizante (empirista o intelectualista, lo mismo da) que surge de concebir al cuerpo como objeto; estos dos espacios, a saber, el *espacio corpóreo* y el *espacio exterior,* forman un sistema práctico que no debería ser racionalizado:

> Pero, al mismo tiempo, este espacio inteligible no es derivado del espacio orientado, no es más que la explicitación del mismo, y, arrancado de esta raíz, no tiene ningún sentido en absoluto, tanto es así que el espacio homogéneo no puede expresar el sentido del espacio orientado más que por haberlo recibido de él.[16]

---

15. Buena parte de estas consideraciones se encuentran en mi ensayo *La subjetividad y el cuerpo. Un ensayo sobre Merleau-Ponty*, Estudios n.º 25, julio de 1991, pp. 97-107.

16. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* México, Ed. Planeta, 1985, p. 119.

El cuerpo debe ser considerado, entonces, espacio universal, puesto que la configuración de la *exterioridad* se da por mi espacio corporal. Sin mi cuerpo no habría espacialidad. Merleau-Ponty recurre a ejemplos patológicos para explicar esta cuestión de la corporalidad como el mundo mismo, para recalcar que nuestro cuerpo no está como espectador de un escenario colocado frente a él constituido por el mundo y los otros. En la «normalidad» todo acto es una situación experiencial ingenua, dotada de una significación «sintetizada» por el sujeto sin que exista un análisis conceptual del acto en su totalidad. Todo movimiento corporal es un movimiento del sistema *sujeto-mundo,* de ahí que no se muevan *partes objetivas,* sino *potencias fenomenales,* sentidos y significaciones libres; la anticipación y la virtualidad son justamente la expresión de la riqueza de un cuerpo *no objetivo.* Como sabemos, para el pensador francés, cuando miramos anticipamos una experiencia táctil, que es virtualizada; luego, al ver, tocamos. En ciertos casos de enfermos esto no se presenta, pero la mayoría de los movimientos concretos son una *expresión de la potencia de un mundo particular,* el enfermo confirma la cuestión porque para él, que es anormal, su cuerpo sí se vuelve un mero objeto, hace de su cuerpo un puro espacio objetivo, y hay que subrayar la afirmación categórica que hace Merleau-Ponty en el sentido de que «no puede deducirse lo normal de lo patológico».[17] Toda suplencia es artificio; no es que en el no patológico exista una «naturalidad» debida al hábito que sintetiza y abrevia, sino que él, simple y sencillamente, percibe de manera «normal». La diferencia fundamental es la siguiente: el cuerpo es la representación de las posibilidades del sujeto, cada movimiento corporal expresa virtualidades, interrelación entre sensaciones. En el caso patológico, en que el cuerpo es un objeto, todo movimiento es *actual,* está cerrado en sí mismo y su significación remite a una correspondencia unívoca y estática. Así pues, los signos del cuerpo no deben permanecer anclados en sí mismos, sino que deben significar *a través* del mundo, y mi cuerpo y la percepción constituyen una totalidad armónica y expresiva. Aquí entra la subjetividad que aparece gracias al movimiento abstracto de reflexión, introduciendo y, al mismo tiempo, sobrepasando la actualidad, lo virtual propio de lo humano.

17. *Ibíd.*, p. 124.

Cuando el mundo es puramente actual, objetivo, el ser es esa plenitud detenida, fija y ya estructurada; cuando, por el contrario, el mundo significa a partir de posibilidades de movimientos, el ser es dinámico y cambiante, y enriquece las experiencias. De ahí que nuestros sentidos no se cierren en sí mismos, limitados a sus objetos respectivos; Merleau-Ponty es claro al afirmar que un sentido es un *estilo*, una «variación» o una «manera» particular de ofrecerse y de acoplarse al mundo. Para Merleau-Ponty virtualizar no es otra cosa que inventar presencias a partir de faltas, de ausencias. El movimiento abstracto tiene una función simbólica que ordena en un sistema los datos sensibles, representativo de la conciencia y que nos remite a su vez a lo intencional, germen de la fenomenología: «si un ser es conciencia, es preciso que no sea más que un tejido de intenciones».[18]

El mundo es, en primera instancia, algo que vivimos y que sentimos, su origen es la sensibilidad, la ambigüedad prístina que comienza ya a inventar, a inventar sentidos. La subjetividad encarnada, el cuerpo, es mi acceso al mundo, pues ni la alteridad ni el universo están fuera de mí; mi acceso al mundo es «imperfecto» porque ambigua es mi relación con mi mundo, así es su esencia. Si para Edith Stein —ya convertida al catolicismo— el cuerpo es el templo del Espíritu Santo, para Merleau-Ponty, secularizando esta afirmación, el cuerpo es el templo de la reflexión; a partir de esta idea, Merleau-Ponty interpreta tanto a la conciencia como al mundo, y esta doble interpretación, quiasmática, constituye una de las características esenciales del sistema filosófico merleaupontiano.

IV. **Conclusiones**

Ahora bien, para ambos pensadores, es claro que el cuerpo nos introduce a nuestra relación con el mundo, y constituye el fundamento ontológico mismo de la existencia; el problema es que, mientras que para Edith Stein existe, desde la perspectiva fenomenológica,[19] al menos una forma de trascendencia, para

18. *Ibíd.*, p. 138.

19. Dejamos de lado, por un momento, la consideración de una trascendencia absoluta, que Stein obviamente aceptará después de su conversión definitiva al catolicismo.

Merleau-Ponty todo se desarrolla en un plano inmanente, fruto del temor que tienen no sólo el propio Merleau-Ponty, sino la mayoría de los filósofos contemporáneos, de volver a las redes de la maligna metafísica. La trascendencia a la que nos referimos aquí, aceptada por Stein, se refiere a aquella que se da en el mismo plano de inmanencia y tiene que ver con el carácter intencional de la conciencia; si ésta es, como enseña Husserl a partir de Brentano, y Merleau-Ponty lo subrayará, *intencional*, entonces no puede más que suponer, al menos, la trascendencia del objeto intencionado respecto de ella misma. Siguiendo a Michel Henry, el teólogo Giuseppe Lorizio señala: «sin embargo, un conocimiento originario de este tipo no es, ni puede ser en modo alguno, intencional, *por el hecho de que toda intencionalidad está fundada en la trascendencia*, desarrollando un horizonte como lugar de la alteridad».[20] Ahora bien, otra diferencia entre la posición de Edith Stein y la de Merleau-Ponty radica en que, para la primera, la dimensión de la interioridad es fundamental para que se complete la relación cuerpo-mundo, como ocurre para otro fenomenólogo cristiano como es Michel Henry; «Nuestro cuerpo ciertamente se manifiesta en la verdad del ser trascendente».[21] Aun así, esta dimensión interior de la corporalidad —que para Stein y para Henry constituyen una forma peculiar de trascendencia—, está presente en Merleau-Ponty, aun sin consideración de trascendencia. Antonino Firenze —entrañable compañero en estas páginas y durante el coloquio que les dio origen— nos señala esta dimensión interna presente en el filósofo: «La carne del mundo como la carne de mi cuerpo, en su *intercorporeidad*, y quizás ya no más "intersubjetividad", constituyen la trama invisible de un esfuerzo interior al mundo y al ser».[22]

20. G. Lorizio, «La nozione di "corpo soggettivo" nella fenomenologia contemporanea», en *Credo nella risurrezione della carne*, publicado en Internet en la dirección URL: http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Pubblicazioni&pag=testo/cultvita/lorizio/lorizio&lang=italiano (último acceso: 27-07-2008). Los subrayados son míos.

21. M. Henry, *Filosofía y fenomenolgía del cuerpo*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 160.

22. A. Firenze, *El problema de la percepción y la fenomenología de Merleau-Ponty*, en la revista virtual *Nodus*, de la Sección Clínica de Barcelona, consultable en línea: http://www.scb-icf.net/nodus/059MerleauPonty.htm (último acceso: 19-08-2008).

En Stein, la distinción entre *Körper* y *Leib* se vuelve manifiesta y enfatiza la tradición fenomenológica deudora de las consideraciones husserlianas de *Ideas II*, y, al mismo tiempo y de paso, encaja perfectamente con la tradición cristiana de una corporeidad que, lejos de ser minusvalorada, es considerada en su valor de fundamento de la persona humana, a la par del espíritu que, y en esto fenomenología y cristianismo coinciden, abre las posibilidades de relación del ser humano consigo mismo —trascendencia hacia el interior—, con los otros —trascendencia en un plano inmanente con la alteridad— y, finalmente, con Dios —trascendencia absoluta. Aunque esta última está claramente ausente en el pensador francés, Merleau-Ponty está menos alejado de lo que parece de estas posiciones, a pesar de que, como sabemos, para él la experiencia del ser sucede en el núcleo de las cosas y no desde la exterioridad de la corporalidad a través de un espíritu o un pensamiento ajenos a ella.

Stein se anticipa a Merleau-Ponty en cuanto a la consideración del cuerpo en sentido no físico y no naturalista para indicar su sentido preeminentemente ontológico; el cuerpo, *Leib*, como lugar de experiencia del mundo es igualmente la paradoja del Ser, como señala el propio Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, y esto ya había sido visto igualmente por Edith Stein, al menos en su *La estructura de la persona humana* (1922) y por supuesto en su máxima obra *Ser finito y ser eterno* (1936), en un sentido bastante similar al que Merleau-Ponty desarrollará inigualablemente una década después, enfatizando mayormente que el encuentro con el Ser se da bajo la modalidad corporal, con toda la carga paradójica que nos coloca frente al enigma de la percepción sensorial y que, como el propio Merleau-Ponty denuncia, ha sido poco estudiado y considerado por los filósofos: «Es una maravilla demasiado poco indicada que todo movimiento de mis ojos —más aún, todo desplazamiento de mi cuerpo— tenga lugar en el mismo universo visible que yo detallo y exploro».[23]

Se han presentado, simplemente, algunas líneas indicativas que muestran, por un lado, la anticipación intuitiva de

23. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 177, citado por G. Molteni en *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milán, 2005, p. 37.

Edith Stein respecto de uno de los problemas cruciales para la fenomenología que Husserl dejara, en cierto modo, en el tintero —el del cuerpo—, respecto de los más conocidos y desarrollados estudios al respecto, como son los de Merleau-Ponty, con la finalidad estricta de resaltar, por un lado, la importancia y originalidad de la pensadora de Breslau en tanto filósofa y fiel seguidora de la fenomenología y, por otro, la validez y objetividad del método fenomenológico a través del pensamiento merleaupontiano como paradigma de desarrollo y profundización de esas intuiciones, así como la formulación más original sobre la atención que la escuela fenomenológica dispensó, desde su origen, a la concreción humana y sus manifestaciones.

III

MERLEAU-PONTY, FILÓSOFO DE LA CULTURA

MERLEAU-PONTY COMO FILÓSOFO DE LA CULTURA, LA SOCIEDAD Y LA HISTORIA

Josep Maria Bech
Universidad de Barcelona (España)

I. El interés de Merleau-Ponty por los temas históricos asegura un acceso privilegiado a la ontología anti-dualista que defendió en los últimos años de su vida y por tanto contribuye a explicar su evolución filosófica.[1] La permanente atracción que la historia ejerció sobre su pensamiento estuvo centrada en las ambigüedades de la experiencia concreta, por lo cual estuvo más armonizada con su compromiso filosófico que la percepción o el lenguaje, siempre expuestos a una intelectualización encubierta. En palabras de un estudioso de Merleau-Ponty, «la historia es precisamente el *"milieu louche"* que desde luego no colabora con la psicología y la sociología en esclarecer la condición humana, pero que en cambio ahonda en las profundidades de nuestra existencia concreta, donde la inercia de las condiciones objetivas coincide con una autonomía constructora de mundos, razón por la cual debería ser el centro de todas las preocupaciones filosóficas».[2] Las ambigüedades de la historia, en resumen, abren un atajo en dirección a la ontología anticartesiana que Merleau-Ponty dejó inacabada: «su descripción del ser en el seno del ser

1. Al reconocer este privilegio hacemos nuestra una afirmación debida a K.D. Keller: «En general, comentar las obras de Merleau-Ponty exige atender cuidadosamente a la diferencia entre interpretar su filosofía o reconstruirla. Si "reconstruirla" significa recorrer los textos de Merleau-Ponty y recoger los fragmentos significativos, para luego comparar e interpretar este material a fin de evidenciar los sentidos recurrentes, entonces este trabajo es una reconstrucción». *Cfr.* Kurt Duaer Keller, «Intentionality in Perspectival Structure», *Chiasmi Internacional* 3 (2001), p. 379.

2. Xavier Guchet, «Merleau-Ponty et le problème d'une "axiomatique des sciences humaines"», *Chiasmi International* 3 (2001), p. 105.

mismo es también el descubrimiento de la historia en el seno de la propia historia».[3] Este ámbito inédito le obligó a abandonar la idea de una conciencia soberana y constituyente como fundamento doctrinal absoluto. Una filosofía que se interesa por la historia, según su postrera manera de pensar, *no* puede ser una filosofía de la conciencia.

Además de explicar la deriva de Merleau-Ponty hacia una filosofía de la reversibilidad y de la reciprocidad, su fascinación por la historia hace más que proporcionar un oportuno acceso a su pensamiento postrero, porque en realidad únicamente tiene sentido desde una ontología totalmente opuesta al cartesianismo. Por «cartesianismo» entiende Merleau-Ponty, sobre todo, el dualismo característico de la tradición occidental que fragmenta la realidad en sendos ámbitos de inmanencia (conciencia, subjetividad, ser-para-sí) y de transcendencia (cosas, objetividad, ser-en-sí) mutuamente excluyentes. Su rechazo a todas las dicotomías que resultan de esta escisión, particularmente las de naturaleza/sociedad, interior/exterior, sujeto/objeto, o agencia/estructura, esboza una decantación ontológica que con el tiempo cristalizó en su postrera doctrina anticartesiana. Oportunamente examinaremos esta innovadora ontología del entrelazamiento y la reversibilidad, de la cual el interés de Merleau-Ponty por la historia es una pieza esencial. Por lo pronto nos limitamos a afirmar que Merleau-Ponty orientó su pensamiento en dirección a la experiencia «originaria» y al ser «salvaje» *a causa de* que precisamente ellos dan acceso a lo que él llama la «verticalidad» histórica. En su afán por trascender el continuismo causalista y dejar atrás el planteamiento galileano y newtoniano clásico, su ontología culmina en una aproximación anti-objetivista a la historia.

De entrada conviene tener en cuenta que la ontología anticartesiana defendida por Merleau-Ponty surgió de una múltiple frustración histórica. El desprestigio general que sufrió la ontología dualista estuvo acompañado por el ya más específico hundimiento de las premisas ontológicas que formaban el trasfondo clásico del pensamiento. Ocurrió, en resumen, que la preocupación por la historia mostrada por Merleau-Ponty exigió una ontología anticartesiana y reversibilista porque la infraestructura

3. Duane H. Davis, «Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy», *Chiasmi International* 3 (2001), p. 93.

ontológica de la conciencia histórica tradicional, tributaria de una ontología cartesiana al borde del colapso, llegó a parecer incoherente y contradictoria consigo misma. Puede decirse, en términos generales, que si las historiografías canónicas han debido hacer frente al dilema entre agencia y estructura, en realidad es a causa de que sus premisas ontológicas están ya desprestigiadas, lo cual tácitamente pone en tela de juicio la noción de conciencia constituyente.

A primera vista, la preocupación de Merleau-Ponty por la historia simplemente parece exigir el punto de vista anticartesiano que sustituye la dicotomía sujeto/objeto por las nociones de «reversibilidad» y «entrelazamiento». Pero una inspección más detallada revela que, en realidad, el interés por la historia es un ingrediente fundamental de este novedoso planteamiento ontológico y, además, un punto de partida idóneo para su adecuado desentrañamiento conceptual. Por esta causa Merleau-Ponty se esfuerza por interpretar la realidad como un sistema compuesto por «líneas de fuerza» en vez de por «cosas» positivas. En una palabra, intenta entender el mundo *como un conglomerado de relaciones y no como una realidad substancial que vendría a ser el fundamento ontológico de todas las estructuras perceptivas.* Aquello a lo cual llamamos «mundo», por consiguiente, viene a ser una malla de relaciones dispuesta de tal modo que no solamente en cada una de ellas reverberan todas las demás sino que además les debe a éstas su propia existencia. En esta malla o red, los «individuos» (cosas y acontecimientos) no son más que centros cuya naturaleza es «enteramente virtual».[4] Su apariencia manifiesta y visible resulta determinada por la superposición de las relaciones que forman la malla global. Así la realidad es ahora descrita como un ámbito de relaciones donde cada elemento es el «punto cero» o «núcleo de ausencia» en el cual coinciden todos los «sectores del mundo (*rayons du monde*)».

Este innovador trasfondo ontológico, a su vez, hace posible entender en profundidad el interés por la historia que Merleau-Ponty siempre demostró. 1) Como ha sido ya indicado, es un desafío a la noción de una soberana conciencia constitutiva. Merleau-Ponty consideraba improductivo el punto de vista de la filosofía

4. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* ed. Claude Lefort, París, Gallimard, 1964, p. 154.

de la conciencia, aduciendo que la emergencia del sentido a lo largo de la historia puede ser plausiblemente vinculada a una expresividad corporal que en modo alguno es explicable por medio de descripciones causales o alegando decisiones individuales supuestamente libres. Más bien ocurre todo lo contrario, y en su opinión el mencionado sentido procede de la indefinida interacción entre la conciencia y las cosas. La historia, efectivamente, ejemplifica «el tránsito del cuerpo cuando se convierte en gesticulación expresiva, del lenguaje cuando se convierte en obra literaria, de la coexistencia cuando se convierte en verdad».[5] 2) Esclarece algunos decisivos puntos de vista en el pensamiento de Merleau-Ponty. En congruencia con el modelo de la percepción, para el cual «comprender» es siempre «aprehender por el procedimiento de la coexistencia, o sea lateralmente»,[6] la historia exige un considerable acopio de la notoria «ambigüedad» merleaupontiana. Según ella, efectivamente, la necesidad es siempre reconducida a la contingencia de los acontecimientos temporales; la aspiración a la verdad queda diseminada por el claroscuro de la historia; y la pretensión a la exactitud resulta confrontada con el talante equívoco de la *doxa*. 3) Suministra un instructivo esclarecimiento de la historicidad. Al fin y al cabo, el enigma de la historia es debido a un persistente superávit de sentido, tal como indica la activa presencia de un desarrollo que siempre va más allá de sí mismo y que, como tal, permanece inmune a categorías tan rudimentarias como verdadero/falso o causa/efecto. El carácter espurio de estos antagonismos, precisamente, aun cuando opaco para la filosofía tradicional de la conciencia, señala el verdadero sentido del término «historicidad».

Merleau-Ponty intentó entender a fondo el planteamiento ontológico del que se alimentaba su persistente preocupación por la historia. Precisamente la noción de «carne» le ayudó en esta empresa filosófica, hasta el punto que para seguir el hilo de nuestra exposición conviene no olvidar que Merleau-Ponty identifica la «carne» con la «historicidad transcendental».[7] Al fin y al cabo, «carne» simboliza la derrota del subjetivismo y del solip-

5. Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* París, Gallimard, 1960, p. 305.
6. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 242.
7. Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, París, Vrin, 2003, p. 177.

sismo modernos y la salida definitiva del laberinto transcendental, ya que por encima de todo es «el medio formativo del objeto y del sujeto»[8] y por consiguiente el origen absoluto de ambos. El modo más eficaz de abordar este término consiste en advertir que «carne» alude a la inscripción de «lo otro» en el centro mismo de todas las cosas, o sea «en su propia carne», por así decirlo. De todos modos, esta noción no parece tan abstrusa cuando advertimos que «carne» y «reversibilidad» están íntimamente asociadas.[9] Las tenaces dificultades planteadas por el dualismo ontológico clásico animan a percibir el mundo en su calidad de fenómeno, o sea como una «organización autóctona» en la cual son primordiales e irreductibles la reversibilidad y el entrelazamiento de todo cuanto existe. A este respecto la última frase de *Le visible,* según la cual la reversibilidad, aun cuando «siempre inminente y nunca realizada de hecho»,[10] constituye la «verdad última»,[11] está en armonía con la anterior descripción de la «carne» como la «noción última»[12] a cuya luz todas las cosas deben ser entendidas de una manera diferente.[13] La «carne» es en el fondo la matriz universal de todas las reciprocidades concebibles, o sea que consiste, dicho de otro modo, en «la múltiple superposición de inminentes reversibilidades».[14]

Puede decirse, por tanto, que la merleaupontiana «ontología de la carne» (un término de importancia crucial para nuestra exposición ya que, como hemos visto, equivale a «ontología de la historicidad transcendental») se propone tres objetivos principales: 1) excluir toda connotación antropocéntrica y subjetivista; 2) invalidar el sujeto metafísico y la conciencia reflexiva;

8. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.,* p. 193

9. La importancia asignada a la «reversibilidad» en *Le visible* suministra un apropiado acceso a la novedosa terminología del último Merleau-Ponty: ser «salvaje», «carne», «inserción recíproca». Los problemas suscitados por las concepciones dualistas cuerpo-mente o inmanencia-transcendencia exigen una «revisión de nuestra ontología», o sea un «re-examen de las nociones de "sujeto" y de "objeto"» *(ibíd.,* p. 41).

10. *Ibíd.,* p. 194.

11. *Ibíd.,* p. 204.

12. *Ibíd.,* p. 185.

13. *Cfr.* Daniel Breslau, «Sociology after Humanism: A Lesson from Contemporary Science Studies», *Sociological Theory* 18 (2000), p. 300, n. 3.

14. Romano Khan, «The Time of the Flesh and the Memory of the World», *Chiasmi International* 7 (2005), p. 247.

3) organizar una arqueología de la objetividad y la idealidad. En definitiva la ontología de la «carne» presupone una reciprocidad y entrelazamiento universales, responde al peligro que representa la noción de un ser-en-sí-mismo, y supera la tentación del inmanentismo que define el ser como ser-para-nosotros al poner entre paréntesis el ser-en-sí-mismo. Por consiguiente, nada debe ser aceptado sin más: «ni la idea ingenua de un ser-en-sí-mismo, ni la noción correlativa de un ser de representación, de un ser para una conciencia».[15] En el fondo ocurre que no existe antinomia alguna entre una filosofía de la constitución trascendental y una filosofía de la causalidad material. «Nuestro propósito es [...] mostrar que el ser-objeto, y el ser-sujeto concebido por oposición y relativo a él, en modo alguno constituyen una alternativa, que el mundo percibido se halla por debajo o más allá de esta antinomia, que el fracaso de la psicología "objetiva" —junto al fracaso de la física "objetivista"— debe ser entendido no como una "victoria" del "interior" sobre el "exterior" y de lo "mental" sobre lo "material", sino como una invitación a revisar nuestra ontología, a re-examinar las nociones de "sujeto" y "objeto"».[16] Esta ontología, según Merleau-Ponty, «consistirá en elaborar las nociones que deberán substituir las de objeto, sujeto, sentido».[17]

Dicho en pocas palabras, por tanto, la «carne» es la «realidad única» de la cual están hechos el cuerpo y las cosas, dado que el sujeto corporal y el mundo son de hecho rigurosamente «simultáneos».[18] Debe ser tenido en cuenta que Merleau-Ponty está buscando «una definición de ser que no sea ni ser-para-sí-mismo ni ser-en-sí-mismo, [...] que redescubra aquello que hay más allá de la cesura impuesta por la reflexión»,[19] y que permita a la filosofía «aprehender los fértiles momentos en los que un sentido toma posesión de sí mismo» ya que entonces el pensamiento podrá detectar «la misma estructura ontológica subyaciendo a todas las relaciones».[20] Este punto de vista viene corroborado por la significativa afirmación de que «estamos en el

15. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 21.
16. *Ibíd.*, p. 41.
17. *Ibíd.*, p. 221.
18. *Ibíd.*, p. 304.
19. *Ibíd.*, p. 130.
20. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953, p. 58.

ámbito de la historia de una manera que no difiere de la manera como estamos en el ámbito del lenguaje o en el ámbito del ser».[21] Ya que en el «ámbito de la historia», precisamente, no podemos evitar encontrar «nudos de sentido que con el tiempo serán desanudados y que todavía más tarde serán anudados de nuevo aun cuando de manera diferente, dando así lugar a una nueva malla de conocimiento y experiencia».[22] Precisamente este proceso describe la «historicidad transcendental»[23] que Merleau-Ponty identifica con la «carne»: «análisis alguno es definitivo porque existe una carne de la historia».[24]

II. El persistente interés por la historia mostrado por Merleau-Ponty, de todos modos, con frecuencia entró en conflicto con su también asidua preocupación por combinar la filosofía con las ciencias humanas. Es notorio que la intensa atracción que estas disciplinas, en especial la sociología, la historia y la antropología, ejercieron sobre Merleau-Ponty a lo largo de toda su trayectoria filosófica, le llevó a esbozar una ontología de la sociedad y de la cultura en paralelo con su ontología general. Estas doctrinas merleaupontianas son enormemente sugestivas para los estudiosos; y sin embargo pretendemos demostrar que plantean unos desconcertantes problemas cuando se las examina pormenorizadamente.

Ante todo sucede que su compatibilidad dista de ser incuestionable. Analizando ambas ontologías, o sea la general y la socio-cultural, pronto caemos en la cuenta de que se contradicen. La dificultad de fondo, como mostraremos a continuación, es la siguiente. El relacionismo, reversibilismo y reciprocidad a ultranza de la ontología general merleaupontiana, ya examinados en la sección anterior, convierten en inviable cualquier tipo de enfoque sociológico, y esta aporía invalida de hecho la ontología socio-cultural que Merleau-Ponty *también* defendió. Además, una posible salida a estas perplejidades desvela un estado de cosas todavía más insólito. Si el acentuado relacionismo y reversibilismo que propone Merleau-Ponty, efectivamente, es complemen-

21. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 28.
22. *Ibíd.*, p. 178.
23. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité, op. cit.*, p. 177.
24. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 28.

tado con la relacionalidad todavía más elaborada (de segundo orden, podría decirse) que la elusiva noción de «invisible» produce la sensación de aportar, entonces *sí* que parece finalmente inteligible la amalgama de constricciones y de facilitaciones en la cual consiste el mundo social-histórico. La ontología general merleaupontiana, por tanto, puede ahora avalar las explicaciones sociológicas de los fenómenos culturales.

En definitiva pretendemos mostrar que, por un lado, el relacionismo, reversibilismo y reciprocidad extremos de la ontología general merleaupontiana parece revocar su propia ontología socio-cultural porque elimina de raíz cualquier enfoque propiamente sociológico. Pero por otro lado también queremos explorar la posibilidad de que la misma existencia del «invisible» restablezca con rotundidad la validez de las disciplinas socio-culturales. El legado filosófico de Merleau-Ponty, por consiguiente, conlleva dos recalcitrantes fuentes de perplejidad que inciden en su aplicación a la historia, la sociedad y la cultura. A continuación vamos a analizarlas en el mismo orden en que las acabamos de esbozar.

III. A primera vista, la ontología que fundamenta el interés de Merleau-Ponty por la historia, y cuyo centro es la importancia que asigna a la reversibilidad, parece eliminar toda posibilidad de explicar los acontecimientos históricos desde un punto de vista sociológico. Por lo pronto su compromiso doctrinal excluye manifiestamente toda clase de explicaciones causales. Rechaza todas las modalidades de la positividad y asegura que «la filosofía es en verdad, y es siempre, ruptura con el objetivismo».[25] Merleau-Ponty está tan convencido de ello que su mayor concesión a este respecto es admitir un «envolvimiento recíproco»[26] de filosofía y sociología. Por otro lado, su concepción de la historia *in toto*, donde todas las posibles orientaciones vienen determinadas por las leyes de la perspectiva, también opone una invencible resistencia a las explicaciones sociológicas. En su opinión el «movimiento de la historia», bien mirado, «se parece a la irrupción del mundo sensible entre nosotros: hay sentido, dimensiones y figuras por todas partes, muy por encima de lo que

25. *Ibíd.*, p. 141.
26. *Ibíd.*, p. 128.

pueda producir cada "conciencia"»,[27] razón por la cual tales entidades poco difieren de los sucesivos perfiles obtenidos por la percepción, los cuales revelan un ámbito común de referencia a pesar de su evidente disparidad. En resumen: si hacemos nuestra la ontología que subyace a la preocupación merleaupontiana por la historia, parece esfumarse toda posibilidad de entender los acontecimientos del pasado desde un punto de vista sociológico.

A este respecto conviene advertir que en ocasiones Merleau-Ponty aplica tácitamente el concepto de «carne» al mundo social considerado en su totalidad. Este enfoque postula la existencia de una «carne del mundo social» equivalente al «ámbito que se desarrolla por sus propios medios pero que permanece sensible a sí mismo en todos sus aspectos» descrito por Claude Lefort en referencia a Merleau-Ponty y en cuyo seno «la génesis del sentido tiene que ser indefinidamente descifrada». Desde luego tal ámbito pone al descubierto «la otra cara de todo fenómeno histórico» y así podemos nosotros entender al fin «la manera como los antagonismos que promueve un determinado orden de experiencia consiguen ser transferidos a un orden diferente».[28] A pesar de ello, las ubicuas manifestaciones de Merleau-Ponty en este mismo sentido nos llevan a conjeturar que tal insistencia en la «carne del mundo social» puede tener consecuencias indeseadas. Esto es precisamente lo que sugiere Jonathan Murdoch cuando advierte que «si abandonamos la terminología sociológica habitual corremos el riesgo de no poder explicar creencia alguna que tenga un alcance social». Dicho en otras palabras y con la intención de ser lo más concisos posible: si Merleau-Ponty tiene razón y por tanto todo cuanto hay en el mundo es reversibilidad, de manera que la «carne» resulta ser la última y verdadera realidad, entonces es imposible resolver la principal dificultad que plantea la investigación del mundo social. Ya que en tal caso la «presencia de representaciones compartidas y de maneras de comprender coordinadas en individuos con percepciones y experiencias diferentes», en palabras de Barry Barnes, puede resultar tan inescrutable como la propia existencia del orden colectivo, tema

27. *Ibíd.*, p. 28.
28. Claude Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, París, Calmann-Lévy, 1992, pp. 71-72.

que notoriamente ha constituido «una permanente preocupación para las ciencias sociales».[29]

Tratemos de clarificar este extremo tanto como sea posible. Como ha sido ya referido, cuando la indagación histórica adopta una ontología cartesiana tiende a preconstituir su objeto de estudio de una manera tal que, como es notorio, está obligada a escoger entre dos posibles enfoques: o el internalista basado en la acción voluntaria o el externalista que atiende a la coerción estructural. Esta disyuntiva, precisamente, desaparece con el advenimiento de la ontología no dualista, ya que entonces la única realidad es el inextricable entrelazamiento de los mismos ámbitos que el planteamiento cartesiano separaba irremisiblemente. Dicho de otro modo: la nueva ontología primordialmente relacional exige revisar las distinciones propio/ajeno, sujeto/objeto, inmanencia/transcendencia. Parece fuera de toda duda, por consiguiente, que la adopción de una ontología no dualista y anticartesiana está destinada a alterar radicalmente nuestra aproximación a los fenómenos históricos.

Por lo pronto conviene advertir que esta nueva ontología obliga a descartar cualquier enfoque de carácter sociológico, ya que *invalida cualquier explicación basada en conceptos de alcance social*. No es difícil comprender las razones que justifican esta afirmación. Ni la realidad en general, ni mucho menos la realidad social en particular, pueden ser exclusivamente el resultado del entrelazamiento general que postula la ontología merleau-pontiana. Si todo cuanto hay en el mundo es entrelazamiento, la relación de cada ser humano con los otros seres humanos contribuye tan poco a explicar su pensamiento, sus percepciones o su actuación como pueda hacerlo la interacción perceptiva, cognitiva o discursiva que ha solido mantener a lo largo de su vida con un elemento cualquiera de su entorno. Estas dificultades, dicho sea de paso, evocan una perplejidad de mayor calado todavía y producida por la infecundidad sociológica que parece afectar a todas las ontologías y de la cual Günter Gebauer se ha hecho portavoz: «La ontología no es una disciplina filosófica que se preste a la descripción de la sociedad; por naturaleza es inca-

29. Barry Barnes, «Thomas Kuhn and the Problem of Social Order in Science», en T. Nickles (ed.), *Thomas Kuhn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 125.

paz de advertir precisamente aquello que en esencia constituye el mundo social».[30] O sea que difícilmente la sociedad puede convertirse en una satisfactoria panoplia explicativa si se adopta la ontología de la reversibilidad que propone Merleau-Ponty. En ella la conducta perceptiva o la capacidad instituyente en modo alguno quedan confinados en el sujeto aparentemente socializado, por lo cual éste no tiene ya derecho a monopolizar relevancia alguna. Su democión resulta tan acusada que incluso las relaciones entre sujetos *socializados* sólo resultan inteligibles a la luz de la realidad extrasubjetiva.

Tratemos de justificar esta sorprendente constatación. Merleau-Ponty concibe toda realidad como un entrelazamiento fundamental donde sujeto y objeto intercambian continuamente su situación por efecto de una universal reversibilidad. Así desaparecen todas las distinciones entre categorías como «subjetivo» y «objetivo» y todos los vínculos concretos actúan recíproca y entrelazadamente. No es de extrañar, por consiguiente, que la indefinición y difuminación resultantes agraven todavía más la ya registrada incongruencia de todas las ontologías a la hora de incidir en la realidad social. Esta inadecuación, precisamente, ha sido explicada por Theodor Schatzki en tiempos recientes: «Las ontologías no son teorías explicativas. Se limitan a describir caracteres, composiciones y estructuras fundamentales. Las estructuras generales que describen no explican los fenómenos sociales, aun cuando sugieran maneras de explicar y puedan justificar enunciados generales sobre la explicación».[31]

Resumiendo los resultados precedentes, de momento cabe excluir toda posibilidad de que el universo relacional que describe la «ontología de la carne», y donde la reversibilidad sustenta todas las relaciones empíricas y visibles entre las cosas reales, pueda representar la estructura social como un ámbito de solicitaciones y de posibilitaciones recíprocas y que por tanto pueda servir de fundamento para las explicaciones de índole sociológica. Sin duda Merleau-Ponty afirmó que «hay una "carne de la

30. Gunter Gebauer, «Habitus, Intentionality, and Social Rules: A Controversy Between Searle and Bourdieu», *SubStance* 93 (2000), p. 76.

31. Theodore Schatzki, *The Site of the Social. A Philosophical Account of Social Life and Change,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002, p. xvi.

historia" porque en ella todo tiene consecuencias, todo cuenta (*parce qu'en elle tout porte, tout compte*)» y que por consiguiente «análisis alguno es definitivo»[32] en historia. *Ahora bien: si realmente «todo cuenta»*, podríamos añadir nosotros, *es porque en el fondo nada cuenta realmente.* Desde luego que la ontología merleaupontiana insiste en que un entrelazamiento ecuménico da lugar a la única realidad que propiamente existe y cuyos rasgos más prominentes son la reversibilidad y la reciprocidad. *Pero si todo cuanto hay es un universo puramente relacional*, añadimos nosotros de nuevo, *entonces las relaciones propiamente sociales, al menos a primera vista, son una completa ilusión*. Tanto el sociólogo como el historiador, por consiguiente, deberían advertir que esta ontología parece descartar toda explicación de carácter social a la hora de hacer inteligible cualquier modalidad de acción humana.

IV. Es oportuno admitir, de todas maneras, que defender una ontología anticartesiana basada en la reversibilidad puede quedar en una especie de provocación filosófica si no la acompaña una doctrina que, a su vez, explique «por qué la bisagra entre actividad y pasividad permanece inevitablemente oculta» y que por tanto ponga en claro «el asunto más difícil, es decir, la relación entre la carne y la idea, entre el visible y la armazón interna que él pone de manifiesto pero que al mismo tiempo esconde».[33] Una ontología no dualista, en pocas palabras, debe explicar porque la reversibilidad que vincula al sentiente con el sensible permanece incompleta, por cuanto «es siempre inminente y nunca está propiamente realizada».[34] La doctrina del «invisible», precisamente, intenta justificar que a pesar de estas dificultades la experiencia del sentiente pueda dar lugar, a pesar de todo, a un entorno perceptivo cerrado y coherente. Todas estas perplejidades, hay que admitirlo, son animosamente confrontadas por el reversibilismo. Merleau-Ponty decide superarlas al argüir que el «visible» se halla estructurado por formas, armazones e invariantes que resultan infaliblemente reconocidos en el curso del proceso perceptivo, del mismo modo que solemos reconocer un rostro aun cuando seamos inca-

32. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 28.
33. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 195.
34. *Ibíd.*, p. 194.

paces de describirlo analíticamente. «En la medida en que veo algo, no sé *qué es* lo que veo (nunca me aparece bien definida una persona cuyo aspecto me es familiar)».[35]

Tales «invariantes» son en realidad invisibles para la percepción porque están ocultas en el visible y se fusionan con él en la medida en que se manifiestan (la cultura consigue expresarlas cuando les asigna una configuración plástica, musical o lingüística). A este respecto Merleau-Ponty es reacio a aceptar una dimensión de invisibilidad desvinculada de los aspectos fenoménicos de la manifestación. Por esta causa mantiene que en el proceso que él denomina «presentación originaria» se hacen patentes tanto el «visible» como el «invisible». Desde luego esto no quiere decir que en esta «protopresentación» el invisible se convierta en visible. En realidad ocurre que el invisible es entonces presentado como in-presentable, con lo cual esta «no presentación» exhibe de hecho el ingrediente de ausencia que toda presencia encierra. La «presentación originaria» de aquello que, precisamente, es originariamente «in-presentable» (la presencia de la ausencia *como tal* ausencia, podría decirse), lleva a conjeturar que los fenómenos emergen en tanto que dimensiones originarias del ser. Con ello gana credibilidad la convicción de Merleau-Ponty sobre la universalidad de lo sensible. «La propia visibilidad conlleva una no-visibilidad. [...] El mundo percibido es el conjunto de accesos que mi cuerpo hace expeditos (esto también ocurre en pintura) y no una aglomeración de individuos espacio-temporales».[36]

En resumen, Merleau-Ponty mantiene lo siguiente: el sistema de relaciones que consiste en vínculos directos, empíricos y *visibles* entre entidades (ideas y cosas) en interacción reversible, a su vez se encuentra complementado por un sistema fundamental compuesto por relaciones *invisibles* de equivalencia/diferencia estructural (equiparables a una clasificación) que abarcan tiempo y espacio. En otras palabras, únicamente por medio de su localización en esta disposición topológica alcanza a ser constituido todo cuanto existe. En una nota de 1960, precisamente, Merleau-Ponty contraponía un «invisible» banalmente entendido como «aquello que no es ahora visible, pero podría

35. *Ibíd.*, p. 300. El subrayado es de Merleau-Ponty.
36. *Ídem.*

muy bien serlo (los aspectos recónditos o inaparentes de la cosa —cosas escondidas, situadas "en otra parte"— [es decir, que están a un tiempo] "aquí" y "en otra parte"», a un «invisible» definido como «aquello que, con relación al visible, podría no ser visto como una cosa a pesar de todo (los existenciales del visible, sus dimensiones, su estructura interna no figurativa)».[37]

O sea que el «visible» contiene al «invisible» como la profundidad específica que le es propia, es decir, como una especie de armazón interno al cual esconde y pone de manifiesto al mismo tiempo. Al contrario de lo que ocurre con las ideas plenamente «inteligibles», el «invisible» equivale a algo así como una «esencia activa» porque «no puede ser separada de las apariencias sensibles y convertida en una segunda positividad».[38] Podemos concluir, por tanto, que Merleau-Ponty denomina «invisible» a la disposición fundamental de relaciones que la ontología pone de manifiesto al analizar el universal entrelazamiento de toda realidad y donde la homogeneidad coexiste con la diferencia. Conviene tener muy en cuenta que, de hecho, el «invisible» es ontológicamente tan indispensable como pueda serlo el ubicuo «entrelazamiento».[39] Sólo el propio «invisible», por tanto, puede explicar los rasgos contextuales (o el trasfondo fenoménico, si se prefiere) que detentan una función normativa y presuponen algo así como un «entrelazamiento» todavía mayor. Estos rasgos, precisamente, fueron insistentemente indagados por Merleau-Ponty, hasta el punto de que el peculiar término «invisible» en el fondo pretende poner de manifiesto al mismo tiempo su universalidad y su estado de ocultación. Ya que «invisible» significa por encima de todo que el trasfondo real de nuestras percepciones debe ponerse fuera de nuestro alcance y, a pesar de ello, ha de funcionar en cualquier circunstancia para orientar en cada momento nuestra focalización.

La lógica clasificatoria que el «invisible» parece aportar, Merleau-Ponty la denomina «dimensionalidad». En su opinión,

37. *Ibíd.*, p. 311.

38. *Ibíd.*, p. 196.

39. Este estado de cosas tan contra-intuitivo, precisamente, ha sido comentado por Daniel Breslau aludiendo a «las relaciones de equivalencia (y diferencia) estructural que en todo sistema son tan reales y tan necesarias como los propios vínculos del sistema». *Cfr.* D. Breslau, *Sociology After Humanism*, *op. cit.*, p. 303.

efectivamente, el hecho de que existan equivalencias y diferencias se debe a que múltiples «dimensiones»[40] están subsumidas en una «dimensionalidad única». Para entender a fondo qué quiere decir «dimensionalidad», de todos modos, conviene no olvidar que las cosas, según Merleau-Ponty, lejos de ser idénticas a sí mismas o de consistir en meras entidades substanciales (una «extraña distancia» separa al sujeto de sí mismo y a cada cosa de su propia identidad), son en realidad variantes o modificaciones de otras cosas, de otras posiciones espacio-temporales y de otras cualidades (en cierto modo están en «correspondencia» con ellas), ya que «diferenciación» también quiere decir «modulación». Por tanto, cosas «absolutamente ajenas unas a otras», precisamente *porque* son diferentes, «a pesar de ello están absolutamente *juntas* (*sont pourtant absolument* ensemble)».[41] Entre ellas existe una especie de cohesión que las convierte en «diferencias extremas, divergencias extremas de un algo singular (*écarts extrêmes d'un meme quelque chose*)».[42] O sea que las cosas, además de una red de relaciones objetivas, poseen también una estructura virtual que «las redobla, soporta y nutre, y que en sí misma no es una cosa sino que es posibilidad, latencia y carne de cosas».[43] Por consiguiente «cualquier entidad percibida puede ser definida por medio de una estructura o de un sistema de equivalencias en torno al cual está constituida».[44] En una perspectiva más general, Merleau-Ponty mantiene que en vez de hechos separados unos de otros e individuados por sus esencias respectivas (las cuales no son más que unas ilusiones propiciadas por una conciencia demasiado altiva), y en vez de generalizaciones abstractas y de fundamentos idealizados, en realidad lo único que hay es «una arquitectura, una "estratificación" de fenómenos, una

40. Esto significa que una cosa o un acontecimiento se convierten en «dimensión» si más allá de su individualidad espacio-temporal irradian una cierta «manera de ser» (o sea una «esencia activa», tal como esa noción ha sido ya definida) o sea un «estilo» (es decir, «la manera en que aparece una determinada entidad visible») que a su vez confiere la unidad de experiencia característica o de un único «sector del mundo» a la cosa o acontecimiento específicos.

41. Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 84. Publicado originalmente en *Art de France*, n.º 1 de 1961. El subrayado es de Merleau-Ponty.

42. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 117.

43. *Ibíd.*, p. 175.

44. *Ibíd.*, p. 261.

serie de "estratos de realidad" totales»[45] que se diferencian recíprocamente gracias a que el «invisible» actúa sobre un «visible» específico.[46]

Llegados a este punto estamos ya en condiciones de valorar las consecuencias del «invisible» para la aporía que estamos intentando superar. Ahora podemos ya entender como sus efectos pre-reflexivos producen la impresión de restaurar la lógica clasificatoria que el entrelazamiento y el relacionismo universales habían dado la impresión de eliminar. El invisible, efectivamente, parece restablecer la realidad de las relaciones diacríticas definidas como equivalencias y diferencias estructurales (y que, como veremos en su momento, reintroducen las estructuras propiamente «sociales» en el ámbito ontológico poscartesiano, relacional y reversibilista). Ahora todas las cosas y todos los acontecimientos podrían volver a ser entidades (sociales) completas a pesar de su constitución esencialmente reversible y de que su frágil identidad sigue dependiendo de su posición estructural, ya que ahora, en un segundo plano, un concluyente trasfondo de relaciones invisibles parece fundamentar su reversible entrelazamiento con todas las otras entidades. El «invisible», en pocas palabras, produce ahora la impresión de ser el horizonte oculto pero concluyente que establece aquello que en propiedad está presente en cada perspectiva (aun cuando nunca lo está palmariamente en ninguna) y que, por tanto, asegura la normativa respecto de la cual nuestra experiencia del objeto (tal como nos lo presenta nuestro actual enfoque) se aparta necesariamente.

V. Parece, por consiguiente, que estamos ya en condiciones de hacer frente con éxito a la aporía que habíamos detectado al principio de este trabajo. Ahora el reversibilismo ontológico apa-

45. *Ibíd.*, p. 153.

46. Haciendo nuestra una sugerencia de Alan Garfinkel, cabe afirmar que el «invisible» conlleva la clase de contraste que con frecuencia produce un peculiar *explanandum*. En el presente caso, aquello que importa explicar, lejos de ser un simple objeto o acontecimiento, es más bien «algo así como una situación que conlleva un *espacio de alternativas* específico», lo cual da a entender que «si el mismo acontecimiento se halla implicado en dos *espacios de contraste* diferentes, resultan dos ámbitos de cuestionamiento que no necesariamente obtendrán una idéntica respuesta». *Cfr.* Alan Garfinkel, *Forms of Explanation. Rethinking the Questions in Social Theory*, New Haven, Yale University Press, 1981, pp. 21-22. El subrayado es de Garfinkel.

rece redoblado en la doctrina de Merleau-Ponty por el dispositivo de diferenciaciones y de equivalencias denominado «invisible». Con lo cual la doctrina del «invisible» no hace más que responder a la necesidad de que una ontología basada en la reversibilidad haga frente a la inevitable pero ubicua difuminación que ella misma genera, ya que si todo cuanto hay es un universo formado por reversibilidades, entonces es una ilusión pensar que existe algo así como una estructuración social. Para contrarrestar esta evidencia la propia ontología debe dar acceso a dicha estructuración como un ámbito de constricciones y de posibilitaciones. Las relaciones *visibles* entre las cosas, en una palabra, deben quedar secundadas por una disposición *invisible* de esquemas clasificatorios que abarque el espacio y el tiempo y que por tanto disponga lo que Theodor Schatzki ha denominado «un ámbito de posibilidad», noción patentemente asociada a la «dimensionalidad» merleaupontiana que ya hemos analizado. La especificación de Schatzki es sin duda valiosa: «la intuición que subyace a la noción de "ámbito de posibilidad", entendido como un aspecto pre-configurador, es que hay un límite a aquello que la gente puede hacer». Alude al hecho de que «siempre hay algo que mientras existe, de manera contingente y en conjunción con otros fenómenos, impide determinadas maneras de actuar».[47] Por consiguiente, la «capacidad de excluir» que ejerce la «dimensionalidad» implicada por esta constricción «está afectada por el desarrollo de los acontecimientos», con lo cual nos obliga a «concebir la constricción de una manera menos drástica» ya que «implica asimismo reinterpretar el significado del término "exclusión"».[48]

En todo caso no parece desacertado conjeturar que el «invisible» merleaupontiano podría asegurar la existencia de un universo social en el seno de una ontología reversibilista no-dualista, ya que parece conllevar unas relaciones estructurales de equivalencia y de diferencia que en cierto modo restauran la legitimidad de las clasificaciones. Ahora se tiene la sensación de que los

47. T. Schatzki, *The site of the social*, *op. cit.*, pp. 211 y 215.

48. *Ibíd.*, p. 215. Es preciso advertir que «impedir determinadas maneras de actuar» quiere decir en el presente contexto que «incluso aquello que podría cambiar o desaparecer en cualquier momento, a pesar de todo, es capaz de determinar —y más generalmente de prefigurar— a condición de que, por el momento, no haya ni cambiado ni desaparecido» (*ídem*).

seres humanos podrían ser localizados «socialmente» siguiendo las directivas del «invisible», lo cual contrasta con la opacidad social implantada anteriormente por un entrelazamiento dominante. Aquéllos parecen emerger ahora de nuevo como agentes sociales en sentido pleno, básicamente orientados a sus relaciones con otros agentes sociales, porque les pueden ser asignadas sin vacilación alguna posiciones estructuralmente similares/diferentes en el seno mismo del «invisible».[49]

Si la ontología anticartesiana parecía invalidar cualquier clase de análisis social, por consiguiente, ahora el «invisible» produce la sensación de venir en ayuda de una sociología que había sido dada por irrecuperable. Parece conllevar una lógica clasificatoria que, inesperadamente, restaura un sistema diacrítico y asegura un ámbito de constricciones y de posibilitaciones, con lo cual no es aventurado conjeturar que podría reintroducir las estructuras sociales. En resumen: si en la ontología poscartesiana el ubicuo entrelazamiento había parecido eliminar el universo social y por consiguiente se tenía la impresión de que excluía todo tipo de explicación sociológica, parece ahora que la propia doctrina del «invisible» no solamente justifica las ambiciones de las ciencias sociales, sino que además las hace todavía más interesantes. Señalemos, para acabar, que inesperadamente nuestra indagación también confiere sentido a una críptica afirmación del Merleau-Ponty joven al final de *La estructura del comportamiento*: «más allá de una manera causalista de pensar, la cual puede ser fácilmente un objeto de crítica (*qu'il est trop facile de récuser*), existe una verdad del sociologismo».[50]

VI. Esta posibilidad de clarificación aportada por el «invisible», de todos modos, plantea unos problemas que de ninguna manera resultan paliados por las neblinosas metáforas empleadas por

49. Conviene aquí matizar lo siguiente. Dado que las estructuras sociales son parte del «invisible» y que, al mismo tiempo y al igual que todas las demás cosas, emanan del entrelazamiento universal, no son relaciones entre sujetos considerados como tales porque incluyen su propia interacción con el conjunto de la realidad. Es preciso no olvidar, a este respecto, que la agencia humana depende de la reversibilidad general. Y en la medida que los confines del espacio social son un aspecto del «invisible», pueden ser objeto de una confrontación reversible y por tanto están destinados a cambiar con el paso del tiempo.

50. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, PUF, 1942, p. 238.

Merleau-Ponty cuando intenta explicar esta noción. Se trata ante todo de entender realísticamente aquello que el «invisible» significa en una perspectiva histórica y social, explicando fidedignamente si de verdad consigue implantar la lógica clasificatoria y el sistema diacrítico que finalmente podrían asegurar un ámbito «social» de constricciones y de posibilitaciones. Para resolver estas dificultades, precisamente, hemos decidido escrutar a fondo el pensamiento histórico y social de Merleau-Ponty. Sólo una satisfactoria clarificación de sus ideas en tales ámbitos, haciendo un especial hincapié en el alcance histórico-social de la crucial noción de «invisible», puede liberarnos de las presentes perplejidades. Si a primera vista los problemas que hemos expuesto en secciones anteriores parecen recalcitrantes, efectivamente, es porque las múltiples y ambiguas posiciones de Merleau-Ponty sobre estos temas distan de estar convincentemente esclarecidos.

Es notorio que Merleau-Ponty no es un filósofo de la cultura en sentido pleno, como tampoco lo es de la sociedad o de la historia. Pero, como ya hemos referido, elaboró las bases de una ontología social y cultural junto a una filosofía de la historia al mismo tiempo que esbozaba su ontología general. El pensamiento social, cultural e histórico de Merleau-Ponty, en todo caso, propicia dos aproximaciones bien distintas. La primera consiste en vincular sus obvias fluctuaciones e indecisiones a la evolución general de su pensamiento. Éste sería el enfoque que podríamos llamar histórico, diacrónico o narrativo. La segunda orientación, que con razón merece el calificativo de sistemática, sincrónica o analítica, tiene primordialmente en cuenta la coexistencia de puntos de vista disonantes sobre cultura, sociedad e historia en cada una de las etapas de su desarrollo filosófico. Atiende, por tanto, al hecho de que la ambigüedad y la dispersión de las posiciones merleaupontianas sobre cultura, sociedad e historia difícilmente se deja explicar por la notoria y bien estudiada evolución de sus puntos de vista más generales.

Con respecto al primero de estos posibles enfoques, o sea el que reduce la patente fluctuación de sus opiniones de índole socio-histórica a la gradual maduración de un pensamiento que nunca dejó de autocuestionarse, cabe señalar lo siguiente. Como ya hemos referido, Merleau-Ponty esbozó conjuntamente sus dos ontologías, la social y la general. Un incipiente bosquejo de la

primera aparece ya en el inesperado relieve que la *Fenomenología de la percepción* asigna a la historia. El argumento es bien sencillo: del mismo modo que todo ser humano imprime un estilo distintivo y habitual a todas sus acciones, también solemos advertir un sentido característico en los acontecimientos de carácter social que tienen lugar en nuestro entorno. Por un lado, cuando individual o colectivamente nos disponemos a actuar, en cierto modo decidimos el sentido que cabe atribuir al mundo social que enmarca nuestra prevista actuación y al «aura de generalidad», como dice Merleau-Ponty, que lo impregna. Por otro lado, conviene reconocer que el entorno cultural y social en el que los humanos nos movemos, y que en sí mismo es una urdimbre de tradiciones y por tanto un precipitado histórico, nos presenta solamente un reducido elenco de reales posibilidades de acción. Del mismo modo que para mover mi cuerpo debo orientar a la consecución de un objetivo preciso mis habilidades adquiridas, una revolución política únicamente tiene lugar cuando la indispensable iniciativa de unos individuos subyace a unas decisivas tensiones sociales. En ambos casos la agencia más libre e inventiva tiene que estar paradójicamente amalgamada con una prontitud casi pavloviana en las respuestas. Gracias a que los acontecimientos históricos de todo orden tienen siempre algún tipo de sentido, a veces sólo legible contrariando la absurdidad y la opacidad de todo cuanto sucede, aquello que de entrada nos pueden parecer constricciones o condicionantes, en realidad nos hacen históricamente libres y creativos, paradójicamente, en vez de convertirnos en mecanizados autómatas.

Esta incipiente comprensión de la historia y de la sociedad fue trascendida por Merleau-Ponty cuando su experiencia política se fue ampliando paralelamente a su evolución filosófica. En esta nueva etapa el pensamiento marxista adquiere un inesperado predominio, hasta el punto de que Merleau-Ponty llega a defender la existencia de un sentido global en la historia, si bien lo interpreta hegelianamente como la autoconciencia del proletariado en su trayectoria hacia la sociedad sin clases. La cotidianidad de la política y algunos acontecimientos de su tiempo como el estalinismo, de todos modos, dieron lugar a que Merleau-Ponty abjurase del extremismo que animaba *Humanismo y terror*, y optase por demoler la filosofía marxista de la historia en *Las aventuras de la dialéctica*. En esta obra el marxismo es acusado

de impotencia conceptual, y en particular se le reprocha su incapacidad de sintetizar adecuadamente los aspectos subjetivo y objetivo de la acción social. Las inevitables ambigüedades del mundo histórico, por consiguiente, quedan fuera de su alcance, no siendo capaz de comprender que liberación y coerción, actividad y pasividad, o iniciativa y conformismo se requieren mutuamente. Queda, pues, abolida la doctrina de un sentido unívoco y global para la historia, entendido al mismo tiempo como «significado» y como «dirección». La hipótesis weberiana de la fragmentación del sentido histórico, en modo alguno unificado por un macrosentido, ocupa ahora su lugar.

Esta descentrada coexistencia de sentidos históricos irremisiblemente parciales, precisamente, le había sido sugerida a Merleau-Ponty por su pionera lectura de Saussure.[51] Según esta nueva óptica, el sentido «adviene» en la historia de un modo análogo a como emerge en una comunidad lingüística. Sus hablantes dan vida a unos condicionantes estructurales que ellos tajantemente ignoran pero que a la larga son capaces de modificar por el uso creativo y espontáneo que hacen de ellos. Esta amalgama de Marx y Saussure, de todas maneras, fue sometida a una severa autocrítica por parte de Merleau-Ponty. Como consecuencia se consolidó su convicción de que la tendencia a advertir sentido únicamente en el mundo social-histórico es un producto de nuestra historia cultural que tiene que ser abolido. Así se afirmó una tendencia que había acompañado a su pensamiento ya desde *La estructura del comportamiento*, primero bajo los auspicios de la *Gestalt* y más tarde animado por el ejemplo de Saussure. Esta idea de base consistía en que el mundo natural en el cual se desenvuelve toda existencia humana es ya por sí mismo un ámbito de formas interdependientes que se organizan por sí mismas y del cual emergen los

51. Siempre que sea tenido en cuenta, claro está, que esta lectura merleau-pontiana de Saussure fue característicamente infiel. James Schmidt es implacablemente cáustico a este respecto: en la novedosa concepción del sentido histórico que estamos glosando «la historia social del advenimiento del sentido se parecerá a la historia del advenimiento de los estilos y las escuelas en pintura, los cuales, a su vez, se parecen a la "lingüística sincrónica *de la palabra*", aun cuando ésta, por su parte, no se parezca en absoluto al *Curso de lingüística general*». *Cfr*. James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985, p. 137 [el subrayado es de Schmidt].

sentidos que nutren (y que a la vez son condicionados por) el sentido propiamente social-humano. Esta concepción, por último, resultó perfeccionada con el relacionismo que caracteriza a la ontología del *visible y el invisible,* donde la reversibilidad y la reciprocidad entre nosotros mismos, los demás, y todos los procesos naturales constituye la única realidad.

VII. Una inspección sistemática del pensamiento social-histórico de Merleau-Ponty advierte en primer lugar la controvertida primacía de un ubicuo «*Ineinander* profundo». Decimos «controvertida» porque cualquier escrutinio acerca de estos temas debe comenzar por fijar su posición ante un dilema patentemente central: ¿existe una realidad que podría ser llamada «bruta» en el sentido de estar completamente desestructurada y por tanto desprovista de sentido alguno, aun cuando capaz de adquirirlo por efecto de unas «matrices simbólicas *que no preexisten en lugar alguno*»,[52] o sea de unos esquemas interpretativos que son los «núcleos inteligibles de la historia» y que resultan *exclusivamente* de las intenciones y las actitudes humanas, como ponen de manifiesto las tendencias «weberianas» en el pensamiento de Merleau-Ponty que serán examinadas en una próxima sección? ¿O bien, por el contrario, existen en la realidad unos signos o indicaciones dispersos que de hecho orientan la superposición de las oportunas redes de sentido, de manera que toda cultura puede ser considerada como un conjunto de rasgos que en cierto modo han sido abstraídos de una realidad que los pre-contenía? En tal caso, ¿aparece el mundo como un sistema de referencia trans-subjetivo en vez de como meramente un substrato para las sucesivas proyecciones de sentido? En pocas palabras, ¿la abertura del ser humano al mundo —y la articulación de este mismo mundo— aporta una dimensión normativa e interpretativa a todas las redes de sentido que aquél es capaz de sobreimponerle, sí o no? Un escrutinio desapasionado de la obra de Merleau-Ponty demuestra que fluctuó subrepticia pero incansablemente entre estos puntos de vista. Ya que en ocasiones nos incita a «aferrar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente» («*saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant*»), un imperativo con armónicos muy distintos de su notoria creencia

52. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955, p. 25. El subrayado es nuestro.

según la cual «solamente encontramos en la historia aquello que nosotros mismos ponemos en ella» («*on ne trouve dans l'histoire que ce qu'on y met soi-même*»), de manera que el sentido, después de todo, puede ser descrito como trascendencia.[53]

La presente sección, en todo caso, explora la persistente predilección de Merleau-Ponty por una de estas posiciones, precisamente la que afirma que todos los modos de articular el mundo son co-originarios.[54] Esto quiere decir que no existe jerarquía alguna entre las estructuras pre-significativas y las propiamente significativas, o sea que no hay propiamente emergencia o transición alguna a las significaciones de rango presuntamente superior. Por tanto el universo del sentido está anclado en el mundo visible, y en modo alguno le ha sido sobreimpuesto con el advenimiento de la humanidad. El «visible», por tanto, sustenta un sentido «autóctono» o «nativo» («existe un sentido autóctono del mundo que fundamenta toda *Sinngebung* [donación de sentido] digna de este nombre y que es constituido en el intercambio que el mundo mantiene con nuestra existencia encarnada»),[55] y es por esta razón que puede afirmarse que la percepción es ya de entrada simbolismo. Hay, pues, un atajo que desde el comportamiento vivido conduce a la expresión simbólica, dado que las cosas poseen un sentido que es al mismo tiempo inmanente, originario e irreducible. Esta emergencia de la significación a partir del sentido perceptivo, precisamente, es designada por Merleau-Ponty con el término de «expresión», un fenómeno crucial que le orientó en su aproximación a la historia y que sobre todo le llevó a concluir, en la formulación de James Schmidt, que «la historia tiene un sentido[56] de la misma manera que la

53. Aun cuando estos imperativos reaparecen en toda la obra de Merleau-Ponty, el *locus classicus* es sin duda el *Avant-Propos* de la *Phénoménologie de la perception*.

54. No es de extrañar, por consiguiente, que Duane Davis afirme que «las ideas de Merleau-Ponty sobre historia, y su propia ontología, están en sincronía» o incluso que son «adyacentes», ya que «juntamente con el desarrollo de su ontología, Merleau-Ponty continuó trabajando en la filosofía de la historia». Davis, *Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy, op. cit.*, pp. 81, 93 y 94.

55. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 503.

56. Por supuesto que «*sens*», en el presente contexto, significa algo más que la orientación hacia un estado de equilibrio. Por encima de todo, este

vida individual». Siempre que sea tenido en cuenta, prosigue Schmidt, que si bien «nada en el mundo asegura que una ida o una historia tendrá solamente *un* sentido de principio a fin, a pesar de ello las vidas y las historias están condenadas al sentido» ya que «les es imposible no expresar algo».[57] Todas las variedades de sentido, en pocas palabras, emergen juntamente con la percepción o sea que son co-surgentes con ella. Se despliegan y expanden a partir de la urdimbre ontológica, o bien, como Merleau-Ponty dice en *Le visible*, están «extraídas» de ella, son «abertura o sublimación, y en modo alguno producción».[58] Ocurre por tanto como si a las incitaciones del mundo, a los «signos diseminados» que éste emite («damos a la historia el sentido que ella tiene, pero no sin que ella nos lo proponga [*mais non sans qu'elle nous le propose*]»),[59] correspondieran estrictamente «los poderes de donar sentido que el cuerpo posee», como dice la *Fenomenología de la percepción*, de manera que el sentido de la historia, después de todo, se encuentra «inmanente en los acontecimientos interhumanos».[60]

En medio de un ubicuo entrelazamiento, por consiguiente, historia y sociedad aparecen estrechamente vinculadas. Hay un inestimable comentario de *Le visible* sobre este tema: la «esencia de la historia», dice Merleau-Ponty, no es más que «el ser sociedad de una sociedad (*l'être société d'une société*)», es decir, «esa

término pretende indicar que la historia tiene sentido porque sus distintas dimensiones están relacionadas por un proceso de expresión recíproca.

57. J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, 121. «La expresión continúa la historia y al mismo tiempo la recrea», dice Merleau-Ponty en *La prosa del mundo*.

58. Nick Crossley considera que esta extrema acentuación de la continuidad es una especie de residuo fenomenológico: «En la medida que la fenomenología se convierte en una filosofía de la historia, da un nuevo paso atrás [después de dar el "paso atrás" con respecto del mundo que es precisamente la seña de identidad fenomenológica], trocando su centramiento en el sujeto situado e instituyente por el centramiento en las situaciones e instituciones (teóricas) vividas por múltiples sujetos entrelazados y en interacción». Nick Crossley, «Phenomenology, Structuralism and History: Merleau-Ponty's Social Theory», *Theoria* 103, 2004, p. 109.

59. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 513.

60. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie, op. cit.*, p. 12. Efectivamente, «el mundo histórico es siempre un intra-mundo donde mis opiniones y mis acciones intersectan con las de los demás». *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 116.

totalidad que congrega todas las opiniones y todos los proyectos» y que «no es el espíritu colectivo, como no es ni un sujeto ni un objeto, y sin embargo sí que es su tejido conjuntivo».[61] De esta manera el existencialista Merleau-Ponty elude la necesidad de decidir entre las explicaciones puramente idealistas o las estrictamente empíricas. Su característica predilección por la «ambigüedad», traspuesta aquí a término ontológicos, se convierte en la patente «reversibilidad» que contribuye a esclarecer el crucial término «*Ineinander*»: no somos ni sujetos absolutamente libres ni objetos inertes, y reducirnos a mentes o a cuerpos contradice esta fundamental indistinción. Existimos en tanto que cuerpos vividos de parte a parte y que fluctúan ambiguamente entre los polos fraudulentos del sujeto y el objeto puros. Precisamente porque no admite incongruencia alguna entre el libre albedrío y la coerción social, la historia es designada por Merleau-Ponty como un *milieu louche*. Esto significa que, en historia, la inercia de las condiciones objetivas coexiste impasiblemente con la autodeterminación. No es de extrañar, por consiguiente, que Merleau-Ponty afirme que todo lo histórico requiere un comentario virtualmente inacabable, o dicho de otro modo, que la historia es precisamente aquello que nunca es posible analizar exhaustivamente. Un cometido historiográfico cualquiera, en consecuencia, tiene sólo dos caminos ante sí. O bien fluctúa sin descanso entre los hechos brutos y las significaciones ideales, o bien intenta explorar el inter-mundo que Merleau-Ponty denomina la «carne» (*chair*) de la historia, donde «los nudos de sentido son constantemente desanudados para ser anudados de nuevo con posterioridad».[62]

Si la realidad resulta estructurada, por tanto, es porque *perennemente demanda o solicita* nuevos sistemas de valores u ordenaciones fundamentales (mallas culturales insólitas o instituciones inéditas, en pocas palabras) que actúan como donadores de sentido. Son de hecho «"verdades" relativas o convencionales», dos ejemplos de las cuales, con frecuencia mencionados por Merleau-Ponty, son el marxismo y la perspectiva renacentista en pintura. En todo caso, la «demanda» básica que efectúa la realidad en su postulación de sentido es designada de diversas

61. *Ibíd.*, p. 228.
62. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 178.

maneras por Merleau-Ponty: «historicidad primordial»[63] (*historicité primordiale*), «historia de las profundidades (*histoire des profondeurs*)», «historia vertical» o «interior», y también «historia en la historia». Como manifiesta en *Humanismo y terror*, «la historia tiene una Gestalt», ya que equivale a «un sistema holístico que progresa hacia un estado de equilibrio»,[64] de manera que su dinámica, por decirlo así, constantemente se rebasa a sí misma. Esta circunstancia explica la predilección que Merleau-Ponty siempre sintió por el tema de la presencia del pasado en medio de nuestro presente, junto a la todavía más interesante presencia del pasado en el futuro. «El verdadero significado del concepto de historia —mantiene Merleau-Ponty— se halla vinculado al hecho de que cualquier expresión está íntimamente conectada con cualquier otra», y por esta razón está prefigurado «en el arte y en el lenguaje».[65] Prima sobre estas consideraciones, de todos modos, la esencial creencia merleaupontiana de que «las cosas no son mudas» y que por tanto la historia perennemente genera por sus propios medios sus configuraciones características. «El acontecer de la historia —comenta Revault d'Allonnes— está anclado en la expresión primordial, en la manera como el ser humano y el mundo se co-pertenecen (*la co-appartenance de l'homme et du monde*)».[66]

Para acabar conviene advertir que desde el punto de vista que estamos glosando no puede ser hecha distinción alguna entre sociedad y cultura porque ambas forman un todo que emerge o cristaliza a partir de una realidad dotada de unas cualidades que connotan agencia y espontaneidad. La cultura, por tanto, lejos de ser una especie de «revestimiento exterior» es más bien una instancia capaz de articular (y de ser articulada) como si fuera un horizonte absoluto, disposición que refuerza la tesis sobre el «hiperculturalismo» merleaupontiano que examinaremos en la última sección. «Gracias a la cultura yo habito vidas que no son la mía».[67] O sea que al igual que ocurre con el lengua-

63. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 13.

64. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947, p. 237.

65. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 91.

66. Myriam Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, París, Michalon, 2001, p. 102.

67. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 93-94.

je (y paralelamente a él), la cultura está enraizada en —y continuamente comprometida con— la condensación pre-cognitiva del sentido. Por tanto, no solamente el lenguaje *está siempre aquí*, en opinión de Merleau-Ponty, sino que precisamente en el ámbito cultural tiene lugar la inauguración, sedimentación y metamorfosis de las entidades visibles e invisibles a todos los niveles, tal como recoge el crucial concepto de «institución».

VIII. En abierta contradicción con la tendencia explorada en la sección precedente, puede también advertirse en el pensamiento de Merleau-Ponty una tardía decantación hacia la objetividad que suscitó un cauteloso «protoestructuralismo». Es oportuno admitir, de todos modos, que si bien Merleau-Ponty se interesó notoriamente por el estructuralismo de Saussure, al mismo tiempo nunca dejó de insistir en que las estructuras deben tener como contrapartida un «equivalente vivido» en la experiencia de los actores sociales.[68] Según la célebre formulación de *Signos*, «la filosofía es siempre y sin lugar a dudas una ruptura con el objetivismo y un retorno desde los *constructa* a la experiencia vivida, desde el mundo a nosotros». Importa por encima de todo, en consecuencia, que nuestras indagaciones retrocedan a la experiencia salvaje u originaria a (el «*sens sauvage*» glosado por Merleau-Ponty), a la vida anónima y taciturna que precede al advenimiento del lenguaje y de la cultura. Y añade que por esta misma causa «es esencial que la indagación sociológica nunca resulte escindida de nuestra experiencia en tanto que sujetos sociales». Dicho en pocas palabras: Merleau-Ponty no solamente afirma con vehemencia que toda estructura «al igual que el dios Jano, tiene dos caras», sino que de cualquier estructura le interesa primordialmente la «cara» que, en su opinión, «conduce de nuevo a la experiencia vivida». O sea que el empeño estructuralista en explicar la sociedad como una totalidad coherente, finalmente debe llevar a la «otra cara» de la estructura, mostrando cómo la mencionada totalidad se integra en la experiencia de los actores sociales. Expresado de otra manera, debe escrutar el íntimo contacto con la realidad que precisamente la llamada «actitud natural» habitualmente olvida y que la fenomenología se esfuerza por recobrar.

68. Esta tendencia le llevó a intentar conciliar sociología y fenomenología, prefigurando de este modo la tentativa de Pierre Bourdieu orientada a preservar una cierta continuidad entre experiencia y realidad.

Esta decantación subjetivista de Merleau-Ponty, a pesar de todo, dista mucho de ser concluyente, aun cuando pueda parecerlo en una primera y apresurada impresión. Ya que el aspecto realmente crucial de la presente problemática podría ser muy bien, como ha afirmado James Schmidt, que «buena parte de la crítica que Merleau-Ponty dirige a Marx y a Husserl tiene un gran parecido con las líneas generales del pensamiento francés en la década que siguió a su muerte. Su "defenestración del *cogito*" culminó en el intento de elaborar una ontología que prescindiera de las categorías convencionales de la "filosofía de la conciencia" [...]; su ontología se cimentaba en una "disensión" o "divergencia" más que en un "fundamento" primordial; en su opinión una malla de divergencias y de diferencias, y no un origen compartido, debía ser considerada fundamental; por último, su crítica a toda concepción teleológica de la historia universal desembocó en la idea alternativa de una multiplicidad de historias locales, cada una de ellas definida por su peculiar matriz simbólica».[69] Schmidt continúa su alegato enalteciendo a Merleau-Ponty por haber sido «uno de los escasos pensadores de su época que intentaron pensar seriamente sobre la agencia y la estructura al mismo tiempo». Una tentativa que, a su vez, presuntamente le condujo a Saussure, «porfiando por encontrar la manera de comprender mejor la opacidad y el espesor del mundo formado por el sentido intersubjetivo». Con todo, la convicción merleaupontiana de que «lo verdaderamente necesario es hacer inteligible el "espíritu salvaje" o el "sujeto de la práctica" —concede Schmidt— no es tanto una respuesta como una directiva que apunta a posibles respuestas», si bien «el hecho de que *planteara* la pregunta es ya quizá bastante».[70] No cabe duda, en todo caso, de que el presunto «proto-estructuralismo» de Merleau-Ponty bien merece este homenaje.

Las consideraciones que preceden hacen menos convincente la tesis merleaupontiana según la cual las estructuras poseen una «doble cara» y solamente la que «conduce de nuevo a la experiencia vivida» debe prevalecer en filosofía. Merleau-Ponty nunca dejó de expresar su perplejidad ante la disyuntiva de considerar la historia y la sociedad, ya fuera como la suma de unos acontecimientos autónomos y fortuitos, o bien, alternativamen-

69. J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 161.
70. *Ibíd.*, p. 162. El subrayado es de Schmidt.

te, como la materialización de una decisiva estructura interna. Advirtiendo esta irresolución, Nick Crossley ha llegado a mantener que «Merleau-Ponty no fue el subjetivista estrecho de miras que sus críticos de más acusada decantación sociológica han creído entrever».[71] En una de las notas de trabajo de *Le visible*, precisamente, Merleau-Ponty cuestiona su anterior inclinación a escrutar el «equivalente vivido» de las estructuras. «La filosofía no tiene nada que ver con el privilegio de los *Erlebnisse* [las experiencias vividas]. [...] La interioridad que busca el filósofo es intersubjetividad, o sea la *Urgemeinstiftung* [la institución originariamente compartida] que es mucho más que simple "experiencia vivida"».[72] Si por un lado esta intersubjetividad, como hemos ya visto, de hecho nos conecta con la urdimbre más íntima de la historia, por otro lado origina una especie de «espacio social», pues las vidas humanas se solapan e interpenetran gracias a las prácticas «comunicativas». (Conviene admitir, dicho sea de paso, que este planteamiento corre el riesgo de reabrir el viejo debate entre historia social e intelectual, ya que si da por supuesto que las ideas meramente legitiman las prácticas «comunicativas», las acaba relegando a un rol puramente superestructural.) Es preciso entender este «espacio social», en todo caso, como una entidad relacional pero clausurada, lo cual significa que el sentido de cualquier elemento procede de la totalidad de los mismos, y viceversa. Por tanto se trata de un «espacio social», en palabras de Nick Crossley, «el cual los agentes sociales ocupan pero al cual también incorporan o internalizan, de manera que simultáneamente reside en ellos mismos y les es exterior».[73] Resulta, por consiguiente, que una «socialización» prereflexiva y pre-personal organiza la percepción y el juicio («lo social está ya ahí cuando empezamos a conocerlo o a juzgarlo»),[74] precede a nuestro ingreso en el lenguaje y la cultura, y

71. N. Crossley, *Phenomenology, Structuralism and History*, *op. cit.*, p. 116.

72. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 312.

73. N. Crossley, *Phenomenology, Structuralism and History*, *op. cit.*, p. 114. La entusiasta adopción por Pierre Bourdieu de este ambivalente «espacio social» explica porque ha sido descrito con frecuencia como «el heredero espiritual de Merleau-Ponty».

74. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 415. Si por un lado «la irrupción del sentido es la referencia que nos permite pensar la historia universal» *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France. 1955-1959 et 1960-1961*, ed. Stéphanie Ménasé, París, Gallimard, 1996,

asegura nuestra inmersión colectiva en las estructuras fundamentales de la historia que Merleau-Ponty denomina «historicidad primordial».[75]

Sea como sea, el caso es que los numerosos pasajes de la obra merleaupontiana donde los aspectos más originarios de la realidad parecen tener la última palabra sobre el sentido que la acción humana acabará asignándoles, inevitablemente dan pie a la conjetura de una decantación tardía hacia la objetividad. Entre tales pasajes destacan aquellos que interpretan la trascendencia del sentido histórico como «latencia» ostensible de los propios hechos, o bien como su «fecundidad» o «productividad» infinitas. En otras ocasiones, sin embargo, Merleau-Ponty se expresa sobre este asunto con una desconcertante claridad. Así ocurre cuando afirma en *Signos* que «la estructura está ahí, fuera de nosotros, en los sistemas sociales»,[76] o cuando admite que la «idealidad», entendida como un «universo de sentido» o *Kulturwelt*, «es exactamente el lugar mismo [*le lieu même*] de la historia».[77] De todos modos el término «idealidad» no debería desorientarnos. En opinión de Merleau-Ponty no existen idealidades impecables, ahistóricas o intemporales, como ha mostrado Ramírez Cobián, porque idealidad alguna presupone un pensamiento puro: «la tradición empuja hacia adelante —dice Merleau-Ponty— precisamente a causa de que el pensamiento no la posee».[78] Éste es precisamente el sentido de la célebre frase husserliana «la tradición es el olvido del origen», ya que una tradición desprovista de proyecto consciente contiene como posibilidad los momentos todavía por venir e incluso en cierta manera los anticipa. «Por medio de un proceso de auto-afección, la tradición constituye un "tiempo propio" que se autodefine por su relación interna con los momentos que le preceden y que le siguen, y así suscita un "mundo de sentido"».[79]

A pesar de su copiosa deuda con el legado espiritual de Max Weber, como será mostrado en la próxima sección, Merleau-Ponty

p. 19; por otro lado esta «historicidad primordial» debe ser entendida, a su vez, como «el sentido que la historia suministra a la experiencia»: «Encuentro en mi propia vida las estructuras básicas de la historia» (*ídem*).

75. M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 13.

76. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 155.

77. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, *op. cit.*, p. 23.

78. *Ibíd.*, p. 22.

79. Mario Teodoro Ramírez Cobián, «Le concept de tradition chez Merleau-Ponty», *Chiasmi International* 3 (2001), p. 348.

también defiende una lectura de la obra weberiana que no es exagerado calificar de «estructuralista», con lo cual subraya el aspecto de su propio pensamiento que aquí estamos tratando de especificar. James Schmidt ha percibido con claridad esta ambivalencia: «Gran parte de la lectura merleaupontiana de Max Weber choca frontalmente con las interpretaciones que le atribuyen la exigencia de entender las acciones sociales a partir del "sentido subjetivo" que les asignan sus autores». Merleau-Ponty, en contraste, recalca en *Las aventuras de la dialéctica* y en referencia a Weber, que «no se trata de coincidir con lo que ha sido vivido *sino más bien de descifrar el sentido total de lo que ha sido hecho*». Si bien Merleau-Ponty continua valorando «la perspectiva del agente», admite en este pasaje que el intérprete de la acción social debe reconstruir también «el contenido objetivo» de la situación.[80]

IX. Además de las dos decantaciones ya exploradas, no puede haber duda de que un weberianismo persistente pero diluido impregna el pensamiento de Merleau-Ponty.[81] A lo largo de toda su obra, efectivamente, las coincidencias con ciertos aspectos

80. J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 139. El subrayado es nuestro.

81. Es notorio que Merleau-Ponty dedicó al pensamiento de Max Weber una parte primordial de *Las aventuras de la dialéctica*, manifestando en esta obra su conformidad con posiciones weberianas esenciales. Pero esta coincidencia en el pensamiento de ambos autores fue algo más que un feliz episodio de recepción filosófica concordante. Un difuso pero persistente «weberianismo» impregna el pensamiento de Merleau-Ponty posterior a la mencionada obra, aun cuando en conflictiva coexistencia con los restantes planteamientos básicos que el presente trabajo se esfuerza en identificar. Algunos compromisos cruciales en el pensamiento de Max Weber (como por ejemplo su fidelidad a la doctrina neokantiana acerca de la sobreimposición humana de sentido a un trasfondo «bruto» o «salvaje», su concepción ecuménica de la cultura, su denuncia del espejismo que atribuye un sentido global a la historia, su compromiso con el «individualismo metodológico», o su adopción del constructivismo basado en los llamados «tipos ideales») reverberan en determinados temas particularmente merleaupontianos, como el trueque de la desgastada noción del «sentido de la historia» por unos esquemas interpretativos o «núcleos inteligibles» provistos de una lógica autónoma, o su postulación de un «pensamiento de la no-coincidencia» contra la «ideología de la transparencia». Y la influencia de Weber es asimismo patente en idiosincrásicas propuestas merleaupontianas como la llamada «interrogación radical», la «hiperreflexión», o la invocación de una «filosofía de la no-filosofía».

del legado de Max Weber se suceden de manera más o menos disimulada. Entre ellas destaca la convicción de que a lo largo de la historia unos sistemas cerrados de sentido han sido sobreimpuestos a una realidad bruta y desestructurada que en sí misma no ha sufrido alteración alguna. La fidelidad a la herencia weberiana,[82] además, queda puesta de manifiesto por el entrelazamiento entre cultura y sociedad que resulta en una concepción de la historia donde la quimera de un sentido global ha desaparecido y tan sólo son registrados unos sentidos de alcance restringido. «Precisamente porque la historia es siempre historia es imposible negarle un sentido cuando menos fragmentario».[83] En la presente perspectiva, no hace falta decirlo, la idea de una arbitraria institución expresiva es substituida por una combinación de elementos discretos. Y también desaparece la creencia en un sentido unívoco entendido como una orientación global: «para Merleau-Ponty la historia no es un monolito, no es una presencia pura que progresa hacia un sentido inequívoco».[84] Desde este punto de vista, por consiguiente, la historia no es más que «un interlocutor trastornado»[85] que en palabras de John Compton «preserva y elimina tanto el sentido como el sinsentido, y solamente accede a que la iniciativa humana recoja signos diseminados y modele formas inéditas de vida».[86] No hace falta decir, llegados a este punto, que *la discutible existencia de estos «signos diseminados» es el verdadero fondo de la cuestión*. ¿Es la cultura un conjunto de rasgos en cierto modo abstraídos de una realidad que los pre-contenía, o bien es exclusivamente un resultado de las intenciones y las actitudes del ser humano? Las redes de sentido, ¿no son más que proyecciones subjetivas, o como dice

82. La notoria «eterna juventud» o *ewige Jugend* de las ciencias sociales según Max Weber encuentra aquí su equivalente en la insistencia de Merleau-Ponty en pensar la historia al mismo tiempo que la sociedad, siempre teniendo en cuenta que la historia es, en su opinión, «inevitablemente incompleta», «no-coincidente», «perpetuamente trascendente» y siempre habitada por el *écart*.

83. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 512.

84. D. Davis, *Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy*, *op. cit.*, p. 93.

85. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 22.

86. John C. Compton, recensión de: J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, en *History and Theory* 26/3 (1987), p. 372. En consecuencia, «un sistema simbólico parcial confiere estructura a las acciones de los agentes y, a su vez, recibe de ellos su propia estructura» (*ídem*).

Merleau-Ponty, «matrices simbólicas que no preexisten en lugar alguno»?[87] En tal caso, ¿el presunto sistema trans-subjetivo de referencia queda reducido a un trasfondo externo y fundamentalmente absurdo? ¿O más bien ocurre que el mundo realmente emite los «signos diseminados» que ya hemos mencionado, y por tanto emerge como un efectivo sistema de referencia y no como un mero substrato inerte para todas las proyecciones de sentido?

Merleau-Ponty afrontó todas estas perplejidades en sus frecuentes episodios de weberianismo. Consistieron en eliminar cualquier duda sobre la existencia de esquemas interpretativos o «núcleos inteligibles de la historia»,[88] totalizadores y relativamente autosuficientes, provistos de una lógica autónoma pero sólo relativamente racionalizables, y por encima de todo dirigidos al mundo en su calidad de horizonte pre-donado aun cuando intrínsecamente problemático. Tan problemático que *Le visible* lo describe como una especie de retaguardia «salvaje» que admite un número indefinido de interpretaciones y que por tanto está en sintonía con los «poderes donadores de sentido que son propios del cuerpo», como ya mantenía la *Fenomenología de la percepción,* y gracias a los cuales «segrega un valor *que no procede de parte alguna*». Desde luego Merleau-Ponty no es parco en palabras cuando defiende la existencia de una razón interpretativa que va mucho más allá de la inteligencia analítica. En *Las aventuras de la dialéctica* llega a respaldar la definición weberiana de cultura como «una realidad fragmentaria y cerrada en sí misma que ha sido abstraída de un número infinito de acontecimientos» y a la que además «le han sido asignados sentido e importancia» como consecuencia de «la capacidad de tomar posición con respecto al mundo y así conferirle sentido» que caracteriza a los seres humanos. No es extraño, por consiguiente, que Merleau-Ponty conciba el conocimiento como «una particularidad que poseen ciertas configuraciones socio-históricas»[89] y que a su vez se resiste a ser explicada objetivamente. En su opinión, la circunstancia fundamental en el presente contexto

87. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique, op. cit.,* p. 25. El subrayado es nuestro.

88. *Ídem.*

89. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.,* p. 145.

es que «la verdadera historia vive totalmente a costa de nosotros (*l'histoire vraie vit toute entière de nous*)».[90]

Es notoria la convicción de Max Weber según la cual la historia carece de sentido intrínseco y por consiguiente nuestras construcciones históricas están determinadas por nuestros intereses dominantes. Aquello que nos parece «interesante» o «importante» en el pasado, en otras palabras, es un reflejo de nuestras propias valoraciones y no de las de nuestros predecesores. Si por un lado es imposible justificar científicamente los valores en cuanto tales, afirma Weber, por otro lado tampoco existe posibilidad alguna de acotar una gama de eventuales valoraciones que, al menos en teoría, se extiende hasta el infinito, o de eliminar por medios racionales algunas valoraciones extravagantes y trocarlas por enfoques más realistas. De hecho Weber está secundando la epistemología construccionista de Heinrich Rickert y su tesis central de que solamente la conceptualización consigue hacer inteligible la realidad. Aunque difiere de Rickert sobre el tema de la objetividad de los valores, Weber también orienta su metodología a la construcción de las abstracciones intersubjetivamente significativas que extrae de una realidad infinitamente más vasta y que él denomina «tipos ideales». De todos modos Merleau-Ponty espera eludir el relativismo implicado por su decantación weberiana a base de enfrentar unos con otros los propios «esquemas interrogativos» que su indagación identifica. Aun cuando propone «una visión alternativa de la historia como una serie de historias múltiples y locales, cada una de ellas definida por su peculiar matriz simbólica»,[91] de hecho se esfuerza por alcanzar una peculiar objetividad «lateral» que define como la única verdad digna de este nombre.

Conviene tener en cuenta que, a pesar de las apariencias, la importancia asignada por Merleau-Ponty a la decisiva donación de sentido que efectúan las formaciones culturales, no es incompatible con el «individualismo metodológico» notoriamente defendido por Weber. Si bien es cierto que en opinión de Merleau-Ponty la historia «está vinculada con las prácticas individuales, con la interioridad»,[92] este punto de partida aparentemente ab-

90. M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 93.
91. J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 161.
92. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 312.

soluto prepara en realidad «el "advenimiento del sentido", o sea el momento en el cual una serie de actos individuales pasan a formar una totalidad dotada de un sentido que supera con creces al contenido de cualquier acto expresivo».[93] O sea que Merleau-Ponty se resiste a entender la historia como una sucesión de «acontecimientos» y decide pensarla como un proceso en el seno del cual el sentido «adviene». Esto quiere decir que el sentido «emerge» en el curso de la historia y que lo hace de tal manera que transciende a su propio tiempo y puede llegar a ser efectivo en el momento actual. Así debe ser entendido el término «emergencia» en nuestro contexto merleaupontiano. El *cogito* cartesiano, la revolución francesa, el sentido de la geometría en la interpretación de Husserl, o incluso el impacto causado por todo gran pintor en la historia global de la pintura, son ejemplos pródigamente citados por Merleau-Ponty de esta peculiar manera de «advenir».

También es importante advertir que en el presente contexto el «advenimiento» del sentido conlleva asimismo su «institución», y que este término es homólogo con los de «estructura» o de *Gestalt*. Así señala Merleau-Ponty que todas las configuraciones culturales son de hecho ejemplos de *Gestalt* (uno de sus modelos favoritos es el partido comunista), pues funcionan como «unidades de significación»[94] o incluso como «identidades históricas» donde cada elemento únicamente adquiere su sentido mediante su vinculación con todos los demás y de manera completamente independiente de la participación del sujeto. Y en lo que se refiere a la «institución», Merleau-Ponty la define como «la asunción y la incorporación de un sistema simbólico por parte del sujeto como una manera de proceder o un estilo englobante, sin que en modo alguno le sea necesario concebirlo».[95] No hace

93. James Schmidt, «Adventures of the Dialectic», *Philosophy of Social Sciences* 5 (1975), p. 466. Este autor observa agudamente que resaltar el «advenimiento» le sirve a Merleau-Ponty en realidad para evitar «la exclusiva acentuación de las características formales de un sistema social». Y a continuación añade: «la obra de Merleau-Ponty está impregnada por la costumbre de contrarrestar estas estructuras ordenadoras con la idea del advenimiento» (*ibíd.*, p. 467).

94. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 169. Merleau-Ponty dice «unités de signification», y por «signification» entiende «ce qui rend une chose intelligible».

95. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, *op. cit.*, p. 24.

falta decir que en este contexto asoma un rasgo distintivo del pensamiento weberiano: tanto la cultura como la sociedad son *Gestalten*, constantemente asociadas, solidificadas y organizadas en forma de configuraciones específicas, de modo que también a la cultura le es asignada eficacia causal: «los asuntos económicos y los de índole cultural son la misma clase de asunto»,[96] o también: «las fuerzas productivas en economía poseen significación cultural, y del mismo modo las ideologías tienen efectos económicos».[97] Con lo cual todas estas agencias llegan a equilibrarse: «la historia opera un trueque entre todos los órdenes de la actividad humana, de manera que ninguno de ellos puede arrogarse la dignidad de ser una causa exclusiva».[98] Como ha señalado Xavier Guchet, «la teoría merleaupontiana de las funciones simbólicas percibe estructuras (*Gestalten*) por todas partes», y esta acuidad le permite «poner de manifiesto todas las paradojas históricas sin destruirlas al mismo tiempo, rompiendo así con la filosofía de las construcciones *a priori* y también con la idea de un proceso histórico "objetivo"».[99] Ya que «simbolizar» en modo alguno significa para Merleau-Ponty copiar o representar un determinado aspecto del mundo. Por encima de todo quiere decir acceder a *un mundo considerado en sí mismo*, o como dice nuestro autor, a una «parte total» o un «órgano» del mundo. Siempre teniendo en cuenta, claro está, que Merleau-Ponty entiende por «mundo» una entidad paradójica, a un tiempo coherente y abierta, visible e invisible, y por encima de todo transcendente. Precisamente nuestro posicionamiento cultural, resultado de unos horizontes culturales siempre parcialmente inconmensurables, nos asegura el único acceso posible a este desconcertante «mundo».

La decantación «weberiana» de Merleau-Ponty, en resumen, mantiene que la *ultima ratio* de todo cuanto existe la deciden las «estructuras interrogativas» o las «historias verticales de la verdad» porque son capaces de articular diferentemente una idéntica realidad en sí misma desestructurada e inexpresiva. Desde

96. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 233.
97. *Ibíd.*, p. 267.
98. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, París, Gallimard, 1968, p. 44.
99. X. Guchet, «Merleau-Ponty et le problème d'une "axiomatique des sciences humaines"», *op. cit.*, p. 122.

este punto de vista, las tradiciones y las instituciones culturales, las mentalidades colectivas y los acontecimientos políticos están lejos de ser unos elementos funcionales orientados a resolver los problemas que parecen justificar su existencia. Al contrario: son maneras abiertas de cuestionar la realidad[100] que no solamente operan con sus manifiestos procedimientos de exploración sino que son especialmente eficaces gracias al «in-pensado» que les acompaña. Esto significa, según Merleau-Ponty, que la imposición de sentido que efectúa toda cultura siempre conlleva unos aspectos «in-pensados», inexpresados o indetectados que llegarían a emerger si se dieran unas premisas culturales distintas. Merleau-Ponty emplea su idiosincrásico vocabulario para poner de manifiesto esta posibilidad: «El mundo natural no es más que el lugar propio de todos los temas y de todos los estilos posibles».[101] No debe extrañar, por consiguiente, su creencia de que la tarea propia de la antropología cultural es en realidad el velado cometido de toda filosofía. Éste solamente puede consistir, según Merleau-Ponty, en una paciente comunicación con el objeto indagado. Únicamente este íntimo contacto, efectivamente, pondrá de manifiesto la capacidad esclarecedora que poseen tanto lo familiar como lo extraño cuando se iluminan y rectifican recíprocamente.

O sea que es plausible entender el esotérico «invisible» merleaupontiano como el peculiar orden de cosas que precisamente una cultura diferente de la nuestra puede poner de manifiesto, pero respecto del cual nuestra propia percepción cultural permanecerá ciega. Es precisamente en este sentido que toda percepción puede ser interpretada como una especie de micro-cultura. «El mundo será siempre como el Foro Romano, [porque] en el "visible" no hay otra cosa más que las ruinas del espíritu».[102] Toda cultura, efectivamente, es una idiosincrásica articulación de un mundo inexhaustible. O dicho de otro modo, es el aspecto superficial de una realidad profunda que es precisamente el «invisible». (Por supuesto que este «invisible» es incomparablemente más formidable que la banal «historicidad comunitaria que se oculta en

100. Ya en el Prefacio de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que «la cultura es una manera específica de conducirse con respecto a los demás, la naturaleza y la muerte».

101. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 514.

102. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 234.

la estructuración impuesta por las síntesis pasivas» y que en forma de «sentido sedimentado» consigue «pre-estructurar nuestra experiencia del mundo».)[103] Sucede, en suma, que toda cosa o acontecimiento percibidos son el ingrediente «visible» de una «profundidad que todavía reserva diversos órdenes de relaciones a nuestra consideración»,[104] precisamente aquellos que determinadas culturas podrían advertir pero que permanecen opacos para la cultura específica que determina nuestras propias maneras de ver, creer, sentir, relacionarnos, actuar e identificar.

Llegados a este punto estamos ya en condiciones de confirmar la presunta capacidad estructuradora, estratificadora y diferenciadora del «invisible». Además, ahora la podemos comprender a fondo con sólo advertir que el poder determinador que es consubstancial a cualquier cultura, en el caso del «invisible» aparece espectacularmente incrementado ya que éste condensa los efectos de innumerables culturas virtuales. Este acopio, a su vez, produce inevitablemente una sobredeterminación clasificadora y diferenciadora. Podemos concluir, en consecuencia, que las proclividades weberianas que hemos detectado en el pensamiento de Merleau-Ponty nos han permitido alcanzar finalmente una explicación satisfactoria tanto de las obscuridades en torno al propio «invisible» como de su capacidad estratificadora y clasificadora.

X. Esta bienvenida clarificación del «invisible» y de sus presuntas consecuencias estructuradoras, además, señala la presencia de una cuarta dimensión (el rasgo dominante, como se verá en su momento) en el pensamiento social-histórico de Merleau-Ponty. Acabamos de mostrar que la más plausible interpretación del «invisible» es el múltiple y velado orden de cosas y de acontecimientos que cualquier cultura diferente de la nuestra podría poner de manifiesto pero que permanece necesariamente opaco ante nuestra específica mirada cultural. Como va a ser probado en los párrafos que siguen, la presunción de que el «invisible» bien podría aportar un sistema de clasificación inédito e imprevisto, pone asimismo de manifiesto una insospechada inclina-

103. Marc Richir, «Communauté, société et histoire chez le dernier Merleau-Ponty», en *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, eds. M. Richir y E. Tassin, Grenoble, Millon, 1992, p. 11.

104. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 207.

ción merleaupontiana hacia un subrepticio hiperculturalismo, es decir, una exaltación del punto de vista, actualmente muy popular, según el cual a la cultura corresponde de hecho la última palabra en todo aquello que tiene que ver con la sociedad.[105] Desde luego conviene esclarecer este importante extremo. En una perspectiva general, el término «culturalismo» simplemente da a entender que la cultura determina a la sociedad (después de todo, la idea de «clase» y otras afines a ella no son más que un modo de «estar-con-los-otros», como diría Merleau-Ponty), y que de hecho todos las modalidades de relación social están basadas en determinadas maneras de sentir, comportarse, creer e identificar, o sea que se fundamentan en aquello que tácitamente se da por supuesto. Ya en la *Fenomenología de la percepción* parece receptivo Merleau-Ponty a este punto de vista: «No es el sistema económico, ni tampoco la sociedad en tanto que sistema de fuerzas impersonales, aquello que me convierte en proletario; pero sí que es la presencia de estas mismas instituciones en la medida en que las llevo en mí mismo y forman parte de mi experiencia. Tampoco es una desmotivada operación intelectual, pero sí que es mi manera de "estar en el mundo", envuelta en un dispositivo institucional específico».[106] Puede ser afirmado, por tanto, que por encima de todo el «culturalismo» enaltece aquellas prácticas o estructuras mentales que una determinada sociedad comparte. No solamente la vida cultural y la mentalidad colectiva resultan segregadas de los procesos sociales, sino que además aquéllas se convierten en un determinante primordial de la realidad histórica. Por tanto las relaciones sociales en modo alguno son anteriores a las culturales, y en menor medida todavía las determinan; lo contrario es precisamente lo que ocurre, y el propio ámbito de las relaciones sociales es producido por las prácticas culturales, las cuales no pueden ser deducidas de una presunta dimensión extra-cultural de la experiencia. Todas las prác-

105. Conviene ser muy claros a este respecto: «weberianismo» quiere decir que *también* la cultura es causalmente eficaz. «Culturalismo», en cambio, quiere decir que carece de sentido postular la existencia de fuerzas macro-causales diferentes de la cultura.

106. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 506. Por supuesto que este párrafo parece contradecir de manera característica las inclinaciones «protoestructuralistas» de Merleau-Ponty, si bien en compensación es una prueba a favor de las raíces merleaupontianas de Pierre Bourdieu.

ticas dependen de las representaciones culturales mediante las cuales los seres humanos intentan dar sentido al mundo. La cultura, en una palabra, no puede seguir siendo considerada como una especie de epifenómeno si se admite que los aspectos más fundamentales de la vida humana son construidos en el seno de la cultura y exclusivamente por medio de ella.

A las tres precedentes lecturas del pensamiento social-histórico de Merleau-Ponty («*Ineinander* profundo», «proto-estructuralismo» y «weberianismo encubierto»), por consiguiente, ahora debemos añadir como cuarta decantación un subrepticio pero decisivo «hiper-culturalismo». Existen poderosas razones, efectivamente, para atribuirle algunas extremas inclinaciones culturalistas. Si bien como pensador consideraba fundamental entender los aspectos sociales e históricos de la vida humana, lo cierto es que prestó una atención preponderante a la dimensión cultural de la existencia. Merleau-Ponty siempre fue sensible al hecho de que las relaciones sociales, en último término, se fundamentan en las maneras de actuar, de pensar y de percibir, en todo aquello que ha sido asumido al haber sido considerado incuestionable. Mantuvo repetidamente que las estructuras resultan perpetuadas y continuamente «coherentemente deformadas» por efecto de las prácticas culturales que son su única manera efectiva y concreta de existir. No cabe duda de que las estructuras pueden ser exteriores a los seres humanos, pero no es menos cierto que están encarnadas o personificadas en las correspondientes maneras de pensar, ver, relacionarse y actuar. Estas banalidades son evidentemente ubicuas en el pensamiento merleaupontiano, por lo cual no debe sorprendernos que Johann Arnason haya advertido en él «un aroma inconfundiblemente culturalista». Si admitimos con Merleau-Ponty que «el componente cultural de la realidad social hace insostenible una concepción objetivista de la sociología», también tendremos que aceptar la perentoria necesidad de «un nuevo análisis de la cultura en tanto que conformación interpretativa de la condición humana».[107]

Merleau-Ponty fue un clarividente precursor del idealismo cultural que más tarde promovió el llamado «giro lingüístico» al declarar que la cultura, entendida como un mecanismo autosu-

107. Johann Arnason, «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», *Thesis Eleven* 36 (1993), p. 89.

ficiente de construcción social, de hecho precedía al mundo y además lo hacía inteligible en la medida en que lo había edificado de acuerdo con sus propios criterios de donación de sentido. Mantuvo que los «hechos» que registran las ciencias sociales «no hablan por sí mismos» y por tanto deben ser obligatoriamente interpretados. «Cualquier acción, incluso una guerra, es siempre una acción simbólica».[108] Esta transposición, al parecer de Merleau-Ponty, justifica que los filósofos intervengan en las ciencias sociales. Sin embargo también era consciente de que un concepto de cultura convertido en preponderante factor de cambio histórico plantea unos problemas recalcitrantes a la explicación historiográfica. Efectivamente: si todas las prácticas están culturalmente orientadas, si todos los sentidos dependen del contexto cultural, no se acaba de ver claro en qué puede estar basada una explicación causal cualquiera. Si a la vista de ello se invita a los historiadores a prescindir del análisis causal, el recelo que solía ocasionar el reduccionismo materialista —trataba de explicar el pensamiento y la acción recurriendo a factores o causas sociales— ahora lo origina la propia explicación causal. «Una vez sumergidos en la cultura, ni causas ni efectos pueden ser distinguidos».[109] Puede decirse, a la vista de este estado de cosas, que la historia de la cultura y el relativismo y el escepticismo filosóficos parecen destinados a encontrarse y a reforzarse mutuamente. A este respeto debe ser tenido en cuenta que Merleau-Ponty indistintamente concibe la cultura como un cometido de muy larga duración y como una entidad en mutación continua. Desde luego es difícil no advertir que esboza un planteamiento netamente culturalista cuando considera que una institución cualquiera es siempre y en cierta manera una «parte total» de la sociedad. Un culturalismo sin tapujos, efectivamente, parece aquí eclipsar el a veces insistente weberianismo de Merleau-Ponty: «las instituciones siempre se desarrollan dependiendo de (*dependamment de*) aquello que significan».[110]

108. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 270. No cabe duda de que las inclinaciones ultra-culturalistas de Merleau-Ponty anuncian expresivamente las doctrinas de Clifford Geertz.

109. Joyce Appleby *et al.*, *Telling the Truth About History*, Nueva York, Norton, 1995, p. 223.

110. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 88.

Resumiendo cuanto precede, resulta que nuestra inspección del pensamiento social-histórico de Merleau-Ponty nos ha permitido identificar el auténtico significado del término «invisible». El hecho de que unos sentidos «in-pensados» puedan emerger por efecto de circunstancias culturales distintas, sugiere sin lugar a dudas una interesante manera de entender este neblinoso concepto. Desde luego es razonable pensar el «invisible» como siendo precisamente el peculiar orden de cosas y acontecimientos («las ruinas del espíritu» son, ya lo hemos visto, «todo aquello que puede haber en el "visible"»)[111] que una cultura diferente de la nuestra podría revelar pero respecto del cual nuestra propia mirada cultural siempre estará ofuscada. Podemos concluir, por consiguiente, que la aporía que advertíamos al principio del presente trabajo en relación con el pensamiento social-histórico de Merleau-Ponty llega a ser superada con ayuda de su propia ontología, aun cuando ello presuponga realizar una especie de «giro cultural» *avant la lettre*. Merleau-Ponty consigue solucionar el problema planteado por su ontología relacional y reversibilista cuando examina la posibilidad de un auténtico pensamiento social e histórico; pero tiene que pagar el precio de aceptar el hiperculturalismo implicado por su doctrina del «invisible».

111. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 234.

EL CAMPO DE LA CULTURA: SIMBOLISMO Y VERDAD A HACER

Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

La discrepancia sobre la interpretación del hombre entre dos perspectivas diferentes es un problema que concentra la atención de Merleau-Ponty desde sus primeras obras:

> Se trata de la discordancia entre el punto de vista que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por la conciencia, y aquel que obtiene refiriendo sus conductas a condiciones exteriores de las que dependen manifiestamente.[1]

La distinción entre estos dos puntos de vista es un problema constante en toda su obra, que aspira a superar la discordancia entre el punto de vista reflexivo y el punto de vista objetivo. Según el primero, el hombre es considerado como la fuente absoluta del sentido, otorgándole un primado absoluto a la interioridad, es decir, a la conciencia entendida como una actividad que coloca con plena autonomía objetos inmanentes y transparentes. Desde el punto de vista objetivo, el hombre es considerado sólo a partir de su dependencia respecto del medio psíquico, orgánico y social hasta el punto que su aparición como un «producto del medio» otorga preeminencia únicamente a las condiciones externas. Merleau-Ponty considera que ambas perspectivas contienen elementos válidos que no pueden ser pasados por alto. Su intención es comprender: «[...] cómo el hombre es simultáneamente sujeto y objeto, primera persona y tercera persona, absoluto de iniciativa y dependiente [...]».[2]

1. Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 11.
2. *Ibíd.*, p. 12.

El diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas es uno de los caminos posibles para pensar la revisión de lo subjetivo y lo objetivo y su concordancia en un medio común o tercera dimensión. Respecto a la posibilidad de este diálogo, Merleau-Ponty expresa que las búsquedas convergentes entre el saber positivo y la actitud filosófica tienen como tarea encontrar un medio común en el que «[...] nuestra actividad y nuestra pasividad, nuestra autonomía y nuestra dependencia, dejen de ser contradictorias».[3]

Sin embargo, la búsqueda de este medio común o tercera dimensión en el que se entrelazan lo personal y lo anónimo, la espontaneidad y la pasividad, la autonomía y la dependencia, no deja de ser problemático, sobre todo si se tiene en cuenta que una de las tesis centrales del pensamiento de Merleau-Ponty es considerar la relación entre la expresión natural y la expresión de la cultura. Para dar cuenta de este problema resumiremos, brevemente, una inquietud planteada en el capítulo «El otro y el mundo humano», donde Merleau-Ponty introduce la siguiente sospecha: «si no es sorprendente que las funciones sensoriales y perceptivas depositen delante de ellas un mundo natural [...], uno puede sorprenderse que los actos espontáneos por los que el hombre ha dado forma a su vida se sedimenten afuera y lleven la existencia anónima de las cosas».[4] Esta inquietud se agrava si se tiene en cuenta que la sospecha aparece, precisamente, en el momento en que se dirige a considerar el carácter social e histórico de la existencia. Más precisamente, al reflexionar sobre los rastros humanos o sobre el cuerpo del otro, la cuestión es saber «[...] ¿cómo un objeto en el espacio puede devenir la huella hablante de una existencia, cómo, inversamente, una intención, un pensamiento y un proyecto pueden desligarse del sujeto personal y hacerse visibles fuera de él en su cuerpo, en el medio en que él se construye».[5] El análisis de la percepción del otro nos enfrenta con una dificultad de principio planteada por el mundo cultural. Ella reside en «resolver la paradoja de una conciencia vista por afuera, de un pensamiento que reside en el exterior y que, por lo tanto, en relación con la propia conciencia, es ya sin

3. *Ibíd.*, p. 13.
4. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 400.
5. *Ibíd.*, p. 401.

sujeto y anónima».[6] Frente a esta dificultad, Merleau-Ponty considera necesario dilucidar, más allá de la alternativa de los hombres o las cosas, un intermundo, al que llama «historia o verdad por hacer».[7] En el texto ya citado, «Trabajos y títulos», Merleau-Ponty afirma que su búsqueda debe conducirlo a reflexionar sobre «la luz natural»[8] común a todos los hombres, que se hace visible a través del movimiento de la historia. Esta luz natural o germen de universalidad hacia el que aspira el saber se encuentra tanto en las cosas naturales como en el diálogo con los otros, al cual estamos arrojados aunque no podamos conocer todos sus resortes. Al emprender esta tarea, en los textos posteriores a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty no deja de tener presente que la reflexión sobre el *logos* cultural no corta sus raíces con la experiencia primordial proporcionada por la percepción natural. De acuerdo con ello, consideramos que la elucidación del campo de la cultura sólo puede llevarse a cabo poniendo en relación la percepción, el lenguaje y la historia.

1. **La experiencia perceptiva y la palabra**

El siguiente texto nos proporcionará la clave para discernir el alcance del mundo percibido:

> El mundo percibido no es el conjunto de las cosas naturales, también lo son los cuadros, las músicas, los libros, todo cuanto se llama un «mundo cultural». Y, al introducirnos en el mundo percibido, lejos estamos de haber empequeñecido nuestro horizonte, lejos de habernos limitado al guijarro o al agua, hemos recuperado el medio de contemplar, en su autonomía y en su riqueza original, las obras del arte, de la palabra y de la cultura.[9]

Con la intención de esclarecer las relaciones entre la percepción y el lenguaje, lo primero que debemos considerar es el carácter inaugural de la percepción que nos abre al mundo, nos da

6. *Ídem.*
7. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1977, p. 293.
8. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 47.
9. Maurice Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, París, Seuil, 2002, p. 61.

un *logos* en estado naciente y nos hace asistir al nacimiento del saber. En otros términos, en la experiencia primordial de la percepción, las cosas son descubiertas como significaciones en el momento en que nacen. Pero, paradojalmente, la percepción es también un acontecimiento que nos abre a una cosa percibida que se presenta como anterior y verdadera antes de percibirla. Ahora bien, si la percepción afirma la preexistencia del mundo, ella se debe a que «el sujeto que percibe se encuentra ya comprometido con el ser mediante *campos perceptivos*, "sentidos", y de modo más general, por su cuerpo que está hecho para explorar el mundo».[10] Lo que viene a provocar al aparato perceptivo despierta entre el cuerpo y el mundo una familiaridad primordial que se expresa al decir que lo percibido existía antes de la percepción. Entre lo percibido y el que percibe hay una complicidad en el sentido que lo percibido está delante de nosotros pero nos alcanza desde dentro. Es en la percepción actual y presente donde debe buscarse nuestra relación de ser con las cosas. Merleau-Ponty aclara que llama primordial a esta experiencia no en el sentido de que las cosas derivan de ella por «transformación y evolución» sino porque ahí se encuentran los datos permanentes del problema que la cultura intenta resolver.[11]

En *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*, tras analizar la percepción como modalidad original de la conciencia, Merleau-Ponty se pregunta:

> ¿debemos ahora generalizar y decir que lo que es verdad en el orden de la percepción lo es también en el orden de la intelección, y que de una manera general toda nuestra experiencia, todo nuestro saber comportan la mismas estructuras fundamentales, la misma síntesis de transición, el mismo género de horizontes que habíamos creído encontrar en la experiencia perceptiva?[12]

Merleau-Ponty reconoce que lo que hay de común en la percepción y en el pensamiento es que ambos llevan consigo un horizonte de futuro y de pasado, y que las ideas, que expresan siempre «nuestro contacto con el ser y con la cultura», aspiran a

10. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 172.
11. *Cfr*. Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 68.
12. *Ibíd*., p. 56.

la verdad. «Lo que es dado, es un camino, una experiencia que se esclarece a sí misma, se rectifica y continúa el diálogo consigo mismo y con el otro».[13] Sin embargo, en el texto citado, el autor reconoce que, en la *Fenomenología de la percepción*, no ha realizado aún un tratamiento sistemático de la cultura y de la historia. En este sentido, las reflexiones acerca del lenguaje, del otro, del mundo social o de la libertad no deberían ser consideradas como definitivas.

Tal como lo anuncia en una nota del ensayo «Lo metafísico en el hombre», su interés filosófico, en adelante, estará orientado a «describir el pasaje de la fe perceptiva a la verdad explícita tal como se la vuelve a encontrar en el nivel del lenguaje, del concepto y del mundo cultural».[14] La clave para la elaboración del mundo de la cultura se encuentra en la productividad de la existencia encarnada, la cual es «como un registro abierto del que no se sabe lo que en él se inscribirá, o como un nuevo lenguaje del que no se sabe qué obras producirá pero que una vez que ha aparecido no dejará de decir algo, de tener una historia o un sentido».[15] Por lo tanto, los años que continúan a la *Fenomenología de la percepción* estarán dedicados a elaborar una teoría sistemática del fenómeno de la expresión. A mi entender, la teoría de la expresión es el punto de unión entre las primeras investigaciones y las emprendidas a partir de los cursos dictados en la Sorbona y en el Colegio de Francia. Como acertadamente observa Renaud Barbaras, la teoría de la expresión posee dos vertientes: por una parte, se trata de una búsqueda acerca de la expresión propiamente dicha a la luz de la creación literaria y pictórica y, por ella desemboca, por otra parte, en una teoría general de la intersubjetividad que concierne a la coexistencia de los hombres en la cultura.[16] La teoría de la expresión se vuelve reflexión sobre el sentido histórico. La articulación de estas dos temáticas se opera a través del concepto de institución.

En el curso titulado «El mundo sensible y el mundo de la expresión», Merleau-Ponty aclara que, cuando se pasa del mundo sensible, en el que estamos tomados (*pris*), al mundo de la

13. *Ibíd.*, p. 59.
14. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1963, p. 165.
15. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 41.
16. *Cfr.* Renaud Barbaras, «Merleau-Ponty et la nature», *Chiasmi International* 2, París, Vrin, 2000, p. 50.

expresión, en el que tratamos de capturar y hacer disponibles las significaciones, se produce una inversión (*renversement*) pero esta inversión está llamada por una anticipación perceptiva.[17] La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, amplía otra expresión que se descubre en la arqueología del mundo percibido. Sin embargo, este lenguaje mudo u operacional de la percepción pone en movimiento un proceso de conocimiento que no es capaz de llevar a término, ya que por firme que sea la posesión perceptiva del mundo por parte del sujeto, éste «depende del movimiento centrífugo que lo arroja hacia él y sólo puede recobrarlo bajo la condición de plantear expresa y espontáneamente nuevas dimensiones de su significación».[18] En este punto es donde debe insertarse un estudio sistemático de la palabra. La palabra es invocada por la evidencia perceptiva, la continúa pero no se reduce a ella. En los cursos sobre la Naturaleza, Merleau-Ponty afirma expresamente que las relaciones entre lo visible y lo invisible, es decir, entre el *logos* del mundo visible y el *logos* de la idealidad serán estudiadas a través del lenguaje y de la historia. Explícitamente el autor plantea la siguiente cuestión: una vez que se han descrito las relaciones con las cosas naturales, con los otros cuerpos y con nosotros mismos, ¿qué ocurre con ellas cuando se pasa a las relaciones culturales que son, fundamentalmente, puestas por el lenguaje? El lenguaje se introduce al igual que la expresión tácita por un hueco o pliegue en el Ser que no es exigido por el simbolismo natural, porque depende de una nueva productividad e introduce una dimensionalidad nueva. No obstante, a pesar de que no es reductible al simbolismo natural, el nuevo simbolismo lleva a cabo una «investidura de la misma índole» [19] porque se basa en una combinación y oposición de sentidos.

Tanto en el trabajo presentado para su candidatura en el *Collège de France* como en «Títulos y trabajos. Proyecto de enseñanza», Merleau-Ponty propone comenzar el estudio de las relaciones interpersonales en la cultura a través del lenguaje, porque, sin dejar de ser lo más interior al hombre permanece estre-

17. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 12.

18. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 175.

19. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes: Cours du Collége de France*, París, Seuil, 1995, p. 282.

chamente ligado a las condiciones exteriores e históricas y ofrece mejor que ningún otro fenómeno la posibilidad de comprender «[...] la articulación de lo individual sobre lo social, y las relaciones de intercambio entre la naturaleza y la cultura».[20] En el análisis dedicado a interpretar las relaciones entre la historia y la filosofía en *Elogio de la filosofía*, después de comentar las posiciones de Hegel y Marx respecto de este tema, Merleau-Ponty concluye que: «[...] la teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que supera la alternativa de las *cosas* y de las *conciencias*».[21]

Por una parte, la relación entre la lengua y el habla condujo a Saussure al encuentro del problema filosófico de las relaciones entre el individuo y lo social. Por otra parte, la distinción de un punto de vista diacrónico y otro sincrónico permite el entrelazamiento en la lengua de la razón y el azar, punto central y elemento que, según Merleau-Ponty, es esencial a la lingüística de Saussure: «*La idea de una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que no obstante orden y sistema son restablecidos por el empuje de los "sujetos" hablantes que quieren comprender y ser comprendidos*».[22]

En otros términos, la institución lingüística podría servir de modelo para comprender otras instituciones porque su virtud reside en el hecho de que en la historia del lenguaje «[...] el sujeto hablante y la comunidad lingüística [...] se realizan inseparablemente».[23] A través del acto de hablar, el sujeto que pone de manifiesto un determinado estilo, da cuenta de su autonomía y, sin embargo, en el momento en el que habla, está contenido por la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. Más precisamente, es el desgaste de una determinada forma lingüística lo que motiva a los individuos a utilizar, según un principio nuevo, los signos que componen la lengua, de tal modo que la exigencia permanente de comunicarse hace que los individuos inventen un nuevo empleo que «[...] no es deliberado y que, sin embargo, es sistemático».[24]

20. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 31.

21. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1953, p. 63.

22. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne - Résumé de cours 1949-1952*, París, Cynara, 1998, p. 85.

23. *Ibíd.*

24. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, *op. cit.*, p. 64.

Estas reflexiones acerca del entrecruzamiento entre el sujeto hablante y la comunidad lingüística, entre el azar y el orden sistemático, permiten extraer algunas consideraciones acerca del sentido histórico. Más precisamente, a partir de ellas Merleau-Ponty intenta encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual «el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a "espalda de los individuos"».[25] La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito. En este sentido, Merleau-Ponty considera que el proyecto que Saussure realizó respecto de la lengua puede ser válido para aplicarse a la interpretación de la historia: «Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la *situación común* de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse».[26]

Es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia «avanzan oblicuamente», porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar. La captación conjunta de esta relación implica que la lógica de la historia, encierra dos cuestiones; por una parte, la idea de que la historia es una y compone un solo drama y la idea de que la contingencia significa que aunque haya un solo texto inteligible, ese texto no está rigurosamente ligado, puesto que existe un juego en el sistema de modo tal que la dialéctica puede desviarse y, por lo tanto, pueden aparecer otras posibilidades.

Ahora bien, no obstante este reconocimiento explícito acerca de la posibilidad de que la institución lingüística pueda servir de modelo para comprender el orden de la cultura o del sentido, Merleau-Ponty es consciente de que una teoría de la verdad se-

25. *Ibíd.*, p. 86.
26. *Ídem.*

ría superficial si «[...] no tomara en consideración, además del sujeto hablante y la comunidad lingüística, el sujeto que vive, quiere, evalúa, crea y trabaja en la comunidad histórica y las relaciones de verdad que puede y podrá trabar con ella».[27] La tarea consiste, pues, en poner en evidencia las correlaciones que existen entre las significaciones económicas, políticas, morales, jurídicas e ideológicas en el interior de una cultura considerada como un todo. Ahora bien, si las acciones y las producciones de los hombres pueden ser compaginadas en un solo drama,

> [...] es porque las culturas son sistemas coherentes de símbolos, que pueden ser comparadas y ubicadas bajo un denominador común, y porque cada uno de los modos de trabajo, de las relaciones humanas, del lenguaje y del pensamiento, aun cuando ellos no sean en cada momento paralelos, no permanecen separados.[28]

Desde este punto de vista, tanto el lenguaje como la historia constituyen un orden de relaciones que permite superar la alternativa de las cosas y de las conciencias y comprender que más allá de ellos

> [...] hay también un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o símbolos sociales, [...] en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay cuasi-intenciones, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, reasunción o desviación, y está ahí lo que se llama historia.[29]

2. **La percepción y la historia**

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty expresa que el medio propio de la historia es la institución, la que no se desarrolla ni de acuerdo con leyes causales ni a ideas eternas, sino «[...] reuniendo más o menos bajo su ley acontecimientos fortuitos bajo su mirada, dejándose cambiar por sus sugestiones». Y a continuación expresa que este orden de las «cosas» que enseña las «relaciones entre personas», que permanece sensible a las

27. *Ibíd.*, p. 32.
28. *Ibíd.*, p. 47.
29. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 59.

condiciones que lo mantienen atado a la naturaleza, y que se mantiene abierto a todo lo que la vida personal puede inventar, es «el medio del simbolismo».[30] La interpretación de la historia en términos de simbolismo permitirá comprender que hay una historia de la humanidad que más allá de los estancamientos o retrocesos, «[...] las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las hacen opacas y de hacerlas más transparentes».[31]

En el curso titulado «Materiales para una teoría de la historia», Merleau-Ponty intenta desligar el concepto de historia de las confusiones en que ha caído. Así, por ejemplo, le resulta artificial la discrepancia que obliga a elegir entre el acontecimiento y el hombre interior o entre la historia y lo intemporal. El problema se oscurece aún más cuando se consideran las discusiones tradicionales del materialismo histórico puesto que ellas terminan creando una alternativa entre el espíritu y la materia. Frente a esta alternativa, Merleau-Ponty comienza por afirmar que la historia «[...] realiza un intercambio de todos los órdenes de actividad» y el verdadero problema reside en saber «[...] si esta solidaridad de las cuestiones anuncia su resolución instantánea, o si sólo hay concordancia e intersección en la interrogación».[32] En tanto forma parte del dominio de la cultura, la historia constituye una de las respuestas «[...] que el hombre da libremente a una interrogación permanente»,[33] y que, como medio de vida (*milieu de vie*) implica una afinidad entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas o entre las acciones deliberadas y el tiempo en que ellas transcurren. La historia, al igual que la percepción y el lenguaje, es un sistema simbólico en el que se conjugan tanto el devenir del pasado como su reasunción a través de la iniciativa humana.

Si bien Merleau-Ponty reconoce expresamente que estas ideas no han sido desarrolladas en este curso, su intención es elucidarlas a través de las investigaciones de Max Weber y Georg Lukács. Un desarrollo más explícito de esta temática se encuentra en *Las*

30. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 98.
31. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 46.
32. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, *op. cit.*, p. 44.
33. *Ibíd.*, p. 50.

aventuras de la dialéctica, donde Merleau-Ponty reconoce que realiza una interpretación libre de ambos autores o, más precisamente, que se trata de una interpretación de ciertas nociones que son vistas desde una perspectiva fenomenológica. Así, Merleau-Ponty encuentra en Max Weber el esbozo de una fenomenología de las elecciones históricas que descubre los nudos inteligibles, matrices simbólicas o estructuras fecundas que posibilitan que los acontecimientos tanto religiosos como políticos, económicos o científicos, en lugar de reducirse a un conjunto de circunstancias aisladas las unas de las otras, sean agrupados en virtud de un centro, ya que ellas constituyen:

> [...] maneras típicas de tratar el ser natural, de responder a los otros y a la muerte. En el punto de contacto entre los hombres y los datos de la naturaleza o del pasado aparecen como matrices simbólicas que no preexisten en ninguna parte, y que pueden, por un tiempo o por mucho tiempo, poner su marca sobre el curso de las cosas y luego desaparecer sin que nada las haya destruido de frente, por disgregación interna, o porque alguna formación secundaria deviene ahí predominante y las desnaturaliza.[34]

Sin embargo, Merleau-Ponty interpreta que para M. Weber el círculo entre las representaciones y la historia real sigue siendo un círculo vicioso que deja abierta la brecha entre el saber y la práctica. Es importante no perder de vista que el orden del saber no debe permanecer cerrado en sí mismo y posee lagunas abiertas al presente. Saber y actuar son dos polos de una misma existencia, de ahí que la relación con la historia no es únicamente la del entendimiento, esto es, la de alguien que contempla y lo contemplado. Así, Merleau-Ponty amplía la noción weberiana de elección fundamental desde dos perspectivas, en primer lugar, el conocimiento empírico y progresivo de la historia no debe ser visto frente al saber teórico como una opinión o simple apariencia; y, en segundo lugar, no hay ningún motivo para limitar las elecciones a «intuiciones parciales y discontinuas». Según la interpretación de Merleau-Ponty, los tipos ideales que el historiador utiliza deben poner de manifiesto que las significaciones se encuentran adheridas a los hechos y que el entendimiento histórico debe sujetarse a ciertas reglas que aseguren a sus re-

34. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 28.

presentaciones del pasado una validez intersubjetiva. El saber alcanzado es siempre a «beneficio de inventario»: nunca es categórico en el sentido de que está siempre puesto a prueba. El curso de las cosas explicita los errores o las contradicciones de la elección. Con otras palabras, se puede saber que ciertas soluciones son imposibles, pero el sujeto no posee, respecto del funcionamiento histórico, un conocimiento totalmente esclarecido que le revelaría la solución verdadera. En el mejor de los casos, los errores pueden ser rectificados en la marcha, pero el nuevo enfoque no permanece libre de nuevos errores que podrá a su vez rectificar.

Frente a la interpretación de M. Weber, el mérito de Lukács reside en haber planteado las relaciones entre el objeto y el sujeto en términos de historia. Entre el objeto de la historia constituido por «[...] las huellas dejadas por otros sujetos»[35] y el entendimiento histórico, que lo interpreta según las significaciones propuestas por su desarrollo, hay un juego recíproco que reduce la diferencia entre el saber y la historia. En otros términos, al reconocerse en la historia y reconocer la historia en sí mismo, el sujeto está comprometido en una tarea de totalización, en la que debe tener presente que el hecho histórico adquiere su sentido en la medida en que aparece relacionado con todos los otros hechos históricos que podemos conocer, aparece como un momento en una empresa que los reúne y, finalmente, se inscribe «[...] en una historia vertical que registra las tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus posibles consecuencias».[36]

Desde la lectura de Lukács Merleau-Ponty advierte que las elecciones no se reducen a la suma de las decisiones o actos personales; ellas pasan por las cosas, por los roles anónimos, por las situaciones o, en otros términos, por las instituciones. Apoyándose en un texto de Marx, lo que Merleau-Ponty intenta expresar es que a medida que las conductas personales se cosifican (*sich versachlichen*), se alienan (*sich entfremden*), esas conductas pierden su sello personal y siguen subsistiendo como fuerzas independientes. En la medida en que las acciones personales entran en la dimensión de la objetividad, las intenciones personales o interpersonales, se entretejen con la necesidad material, de tal manera

35. *Ibíd.*, p. 49.
36. *Ibíd.*, p. 52.

que, según comenta Claude Lefort interpretando a Marx, no sólo la obra del hombre convertida en cosa manifiesta la inercia de la cosa sino que también las relaciones humanas recaen en dicha inercia e introducen «lo inhumano como potencia productiva entre los hombres».[37] No obstante esto, Merleau-Ponty considera que la sedimentación histórica no es un residuo, y el medio opaco puede salir de su inercia cuando un mecanismo interno conduce al sistema más allá de todo «equilibrio inmóvil» o cuando un acontecimiento retoma el sentido instituido en un comienzo. El simbolismo o la expresión como sistema de signos que tienen una eficacia propia hace salir lo adquirido de su inercia. «Las intenciones sin conciencia» o «las acciones sin sujeto» son, para Merleau-Ponty, una manera de expresar que:

> Reflexionando sobre los acontecimientos, yo encuentro un sentido que habría podido ser puesto por el yo o por otro sujeto, o aún, considerando un conjunto de signos, me encuentro obligado a dar a cada uno un sentido que depende del de los otros, que todavía no ha sido fijado, y que de este modo la totalidad de sentido se precede a sí misma en sus partes.[38]

La discusión acerca de este intermundo que se forma como consecuencia de la dialéctica entre las acciones y las cosas se encuentra en el marco de la discusión con Sartre. Merleau-Ponty reconoce que si bien Sartre ha reconocido la existencia social e histórica, cae, sin embargo, en el siguiente dilema: o bien la conciencia da sentido al proceso y la expresión supera lo expresado, siendo en este caso una creación pura, o bien se retorna a un organicismo que no permite comprender que a nivel de la historia el simbolismo tiene una eficacia propia. En ambos casos, no existe un reconocimiento expreso de que la expresión creadora implica una dialéctica entre lo instituido y lo instituyente o entre lo adquirido y el adquirir. Merleau-Ponty ilustra la cuestión en los siguientes términos:

> Sartre es el mismo filósofo que al analizar el acto de lectura no veía nada entre el enigma, el libro en su existencia física y el sentido que la conciencia del lector pone. El entredós (*entre-deux*),

37. *Ibíd.*, p. 204.
38. *Ibíd.*, p. 205.

> es decir, el libro tomado según la significación que se le da usualmente, los cambios que esta lectura sufre con el tiempo y la manera en que esas capas de sentido se acumulan o se desplazan una a otra, o aun se complementan, en una palabra, la «metamorfosis» del libro y de la historia de su sentido, y mi lectura colocada en esta historia, comprendida e insertada en una verdad provisoria de ese libro, nada de todo esto, [...] impide que la forma canónica del sentido sea la que yo haga surgir al leer, y que mi lectura, formalmente considerada, sea la medida de cualquier otra. [...] Nosotros no podemos impedir dejar de depositar en las hojas del libro que está sobre la mesa los pensamientos que formamos al leerlo, y eso es lo que se llama objeto cultural.[39]

Resulta así que cuando Merleau-Ponty le reprocha a Sartre ignorar el espesor de la historia, ese intermundo que es su medio y desde el que brota el llamamiento de una verdad a hacer, es porque sospecha que en nombre de la espontaneidad de la conciencia Sartre evoca una acción pura[40] desligada del espesor del tejido sensible e histórico. El sentido que cada uno le da a su vida no puede independizarse de la red de configuraciones de sentido que ya nos instalaron en cierta posición frente a los otros y a los acontecimientos, pero esa red no es un destino irrevocable. Del mismo modo que poseo la certeza de la facticidad poseo también la certeza de su innovación. A primera vista, puede resultar llamativo que, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty introduzca la categoría maquiavélica de lo probable, pero justamente con ella lo que quiere resaltar es que la acción tiene un tiempo propio, es decir, «la ocasión oportuna», en la que se unen el sentimiento de la contingencia con el gusto de la conciencia lúcida. Merleau-Ponty interpreta que cuando hemos comprendido «en los posibles del momento» lo humanamente válido, «los signos y los presagios nunca faltan».[41] Para Merleau-Ponty la acción es un compromiso que obliga a cumplir más de lo que se ha prometido; y es frágil porque desde el momento en que la acción se dirige a la historia no se resuelve en los principios, por

39. *Ibíd.*, p. 207.

40. La acción pura es la respuesta de Sartre a una «mirada acusadora»: «[...] como la mirada, la acción pura alcanza su objetivo a la distancia. Estamos en el universo mágico o moral» (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, pp. 206-207).

41. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 274.

más dignos que éstos sean. Las consecuencias de nuestras acciones no están previstas en los principios y es necesario actuar para poder dar cuenta de ellos.

3. **Las relaciones entre percepción, palabra e historia**

En el resumen titulado «Materiales para una teoría de la historia» Merleau-Ponty afirma: «Hay historia [...] si hay una percepción histórica que, como la otra, deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, capta las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado».[42] Y a continuación aclara que esta comparación debe ser comprendida en el sentido de que «[...] todos los sistemas simbólicos —la percepción, el lenguaje, y la historia— no devienen más que lo que ellos eran, aunque ellos tengan necesidad, para devenirlo, de ser retomados en una iniciativa humana».[43] La percepción histórica, al igual que la percepción es presentada como la articulación de un campo a partir del cual lo percibido se destaca dejando en el transfondo, de manera latente, lo no-perceptible. Más precisamente, el campo perceptivo, al igual que el de la lengua o el de la historia, es descrito como un «sistema diacrítico, relativo y opositivo». El sentido de una cosa, como el de las palabras o el de las acciones históricas, no está aislado de la constelación en la que aparece, sino que por el contrario se presenta como cierta desviación respecto de las significaciones en las que estamos ya establecidos. Como las cosas percibidas, las acciones o las palabras se nos presentan a nosotros a título de relieves o de configuraciones. Es en el mundo percibido donde hay que buscar los núcleos de sentido que son invisibles, pero no lo son en el sentido de una negatividad absoluta o de una positividad absoluta del mundo inteligible. Los nudos de sentido, la idealidad o el lenguaje no deben ser entendidos como positividades que se oponen al mundo sensible. En este sentido Merleau-Ponty afirma: «No hay mundo inteligible, *hay* una cultura», es decir, «palabras, libros, obras que abren un campo de ideas».[44]

42. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, *op. cit.*, p. 46.
43. *Ibíd.*
44. Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Tours, Belin, 2003, p. 98.

Ahora bien, es importante no perder de vista que los diferentes órdenes simbólicos, son incorporados por los hombres como «un estilo de funcionamiento» o como «una configuración global»,[45] sin necesidad de elaborarlos conceptualmente. Las rupturas de equilibrio o las reorganizaciones responden a una lógica interna que no es claramente pensada por nadie. Los cambios están dirigidos por el hecho de que los individuos efectúan sus acciones conjuntamente. «El sistema simbólico afecta a los cambios moleculares que ahí se producen con un sentido que no es ni cosa ni idea, [...] porque es una modulación de nuestra coexistencia».[46] Preguntarse dónde se encuentran las formas o los procesos históricos antes de su advenimiento carece de sentido, puesto que existen en este «[...] espacio social, cultural o simbólico que no es menos real que el espacio físico y que, por otra parte, se apoya sobre él».[47]

Merleau-Ponty propone concebir la historia sobre el modelo de las artes o del lenguaje. En la medida en que ellas pertenecen al orden de la cultura realizan la unión entre lo individual y lo universal. Del mismo modo que la relación muda con el otro se realiza en virtud de que nuestra sensibilidad hace de la corporalidad una significación transferible por la cual el yo y el otro comparten una situación común, la palabra en la experiencia del diálogo, alcanza en nosotros «nuestras significaciones, y nuestras palabras, como atestiguan las respuestas, van a tocar en él las suyas, nos invadimos el uno al otro en cuanto que pertenecemos al mismo mundo cultural [...]».[48]

Sólo en el caso de considerar la cultura desde un punto de vista individual y como algo sagrado o enigmático, la convergencia de obras independientes puede ser explicada en virtud de un destino que las domina. En realidad, en lo que se refiere a la historia de la pintura, por ejemplo, el problema no reside en tratar de explicar las semejanzas que puedan existir entre culturas extrañas a lo largo de la historia, sino en establecer «[...] por qué culturas tan diferentes se comprometen en la misma búsqueda, se proponen la misma tarea [...], por qué lo que produce una

45. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais, op. cit.*, p. 65.
46. *Ibíd.*
47. *Ibíd.*, pp. 65-66.
48. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde, op. cit.*, p. 194.

cultura tiene siempre un sentido para los otros, [...] por qué hay en definitiva una pintura o un universo de la pintura».[49] Las convergencias y las correspondencias entre obras de cualquier origen no sorprenden si el orden de la cultura es considerado como un campo único: «[...] una historia única de la cultura vuelve a soldarse por encima de las interrupciones o de las regresiones ya que desde el comienzo la obra inicial significaba más allá de su existencia empírica».[50] El orden o el campo de significaciones que constituye la unidad de la pintura y hace que las obras estén abiertas de antemano a un futuro de búsquedas es en cierto sentido comparable a la unidad que el cuerpo inaugura en su relación con el mundo, en la que cada gesto participa del estilo del todo. Así como el cuerpo es capaz de concentrar sus partes en un gesto, más allá de las distancias temporales y espaciales, «[...] hay una unidad del estilo humano que reúne los gestos de todos los pintores en una sola tentativa, en una sola historia acumulativa y su producción en un solo arte o en una sola cultura».[51] Merleau-Ponty aclara, expresamente, que, no se trata de explicar la unidad de la cultura mediante el cuerpo, o, mejor dicho, el cuerpo al que se refiere al hablar de la inserción de todos los pintores en una sola pintura, es «el cuerpo de la historia», donde todas las iniciativas se integran en virtud de un *logos* del mundo cultural. En otros términos, así como el gesto humano es capaz de significar más allá de su simple existencia de hecho e inaugurar un sentido ya que todos los gestos provienen de la misma sintaxis, lo que permite que cualquier gesto sea comparable a cualquier otro, hay que admitir también que el gesto pictórico inicial significa más allá de su existencia empírica, lo que supone una continuación que lo hace capaz de antemano de encontrarse ligado a todas las tentativas de expresión. Además, «[...] si su huella perdura y si la herencia es trasmitida, es esencial al gesto pictórico una vez realizado modificar la tentativa universal en la que todos estamos comprometidos».[52] De este modo, el sentido del gesto expresivo sobre el que se funda la unidad de la pintura es por principio «un sentido en génesis».

49. *Ibíd.*, p. 111.
50. *Ibíd*, p. 114.
51. *Ibíd*, pp. 114-115.
52. *Ibíd.*, p. 112.

> La historia [...] es ese hecho metafísico de que la misma vida, la nuestra, se juega en nosotros y fuera de nosotros, en nuestro presente y en nuestro pasado, de que el mundo es un sistema de muchas entradas o, como se querrá decir, que nosotros tenemos semejantes.[53]

Quisiera finalizar recordando que, en las conversaciones con Eckermann, Goethe dice:

> ¿Qué tenía yo —si queremos ser honestos— que realmente fuera mío, si no es la capacidad y la inclinación a ver y oír, a diferenciar y a elegir, a dar vida a lo visto y oído con el propio espíritu y a reproducirlo con algo de destreza? De ningún modo debo mis obras únicamente a mi propia sabiduría, sino a miles de cosas y personas ajenas a mí [...]. En lo básico, es mera tontería saber si uno posee algo a partir de sí mismo o de los otros, si uno actúa a partir de sí mismo o de otro.[54]

Lo propio del mundo de la cultura es despertar en el otro un eco: «[...] cada uno mueve al otro como es movido por él, está mezclado con el otro en el mismo momento en que le contesta [...]».[55] Es precisamente esa relación interior de un tiempo en otro lo que permite en el orden de los pensamientos, «encontrar un sentido en el porvenir y hablar de verdad». Hay un germen de verdad que hace que las formaciones culturales guarden no sólo un sentido en el interior de un saber más maduro, sino también que nuestra experiencia sea comprendida como un devenir hacia la verdad. El movimiento de la historia pone de manifiesto que la contingencia no significa un destino oscuro o una fatalidad impenetrable, sino la exigencia de mantener abierto un campo.

El campo de la cultura no está constituido por una cadena de acontecimientos o episodios externos unos a otros sino que, en tanto tradición, implica un uno-en-otro (*Ineinander*) del pasado, el presente y el futuro sobre una raíz y un campo común. Por eso hay un «entendimiento profundo» entre los momentos temporales. Merleau-Ponty procura describir una cohesión de la historia, que no tiene el carácter de una conexión o composición en el sentido de una serie o una cadena, porque los diversos

53. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 36.
54. *Cfr. Conversaciones con Eckermann*, citado por György Lukács en «Marx y Goethe», *Ética, estética y ontología*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 57.
55. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 133.

tiempos no constituyen una serie de cosas sino que han de considerarse como horizontes que adhieren unos a otros por medio de una «transgresión progresiva» a la vez que se mantienen a la distancia. Así, el presente tiene en su profundidad otros presentes y constituye con ellos la unidad de un ciclo, de manera que se da un «encaje» (*emboîtement*) en el presente.[56]

Al desarrollar la noción husserliana de «la unidad oculta de la interioridad intencional»,[57] Merleau-Ponty se ocupa de «la interioridad indirecta», uno en el otro de los filósofos tomados como espíritus vivientes.[58] Si la subjetividad trascendental se proyecta hacia la intersubjetividad trascendental, como lo ha señalado Husserl, toda donación de sentido escapa a la inmanencia de la conciencia e implica la apertura de un campo compartido por una comunidad. Es una institución originaria (*Urstiftung*) que se encuentra sujeta a desplazamientos de sentido porque puede ser retomada por el mismo sujeto o por otros sujetos. Junto a la reaprehensión de cada subjetividad por sí misma en la cohesión de una vida se da la reaprehensión de las subjetividades unas por otras en la cohesión de la vida intersubjetiva. En razón de que no es una producción pura, la donación de sentido requiere de la cohesión con los otros. Su imperfección tiene como reverso el vínculo entre los yoes. Por eso el sentido de los hechos históricos nunca es absolutamente concluyente. Por otro lado, este uno-en-otro sólo puede ser captado por cada individuo en su soledad. De manera que no hay oposición entre la soledad del sujeto y la pluralidad de los sujetos.

> [...] cada uno en lo que hace no actúa sólo en su nombre, no dispone solamente de sí, sino compromete a los otros y dispone de ellos, de tal modo que, desde el momento en que vivimos perdemos el pretexto de las buenas intenciones, somos lo que hacemos a los otros, renunciamos al derecho de ser respetados como almas bellas.[59]

56. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996, pp. 208-209.

57. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, Kluwer, 1976, p. 74.

58. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*, *op. cit.*, p. 87.

59. Maurice Merleu-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1980, pp. 212-213.

CORPORALIDAD Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE MERLEAU-PONTY
(Una reflexión al hilo del pudor)

José María Muñoz Terrón
Universidad de Almería

Introducción: tesis y planteamiento

La relevancia de una fenomenología de la existencia corporal para la filosofía de la cultura es el tema[1] de este trabajo, la cuestión que aquí se plantea es la de la universalidad del cuerpo y de la cultura; la tesis principal es que la respuesta al problema del universalismo cultural, apuntada en la noción de «universalidad *lateral*» u «*oblicua*» de Maurice Merleau-Ponty, se ha de considerar adecuada en la medida en que ese concepto de lo «universal lateral» tiene como correlato necesario una concepción fenomenológica existencial de la corporalidad y en último término, una «ontología de la carne». Se habla aquí de «ontología" en el sentido en que Merleau-Ponty propone, esto es, como «una ontología *indirecta*» que busca pensar el Ser *en* los entes, lo que significa que la reflexión puede apuntar a la universalidad de la corporalidad y de la cultura tan sólo si pasa por el conocimiento de los cuerpos y de las culturas que nos brindan las ciencias sociales empíricas. Y ello justamente, porque a esta reflexión la guía una intención práctica y no meramente especulativa.[2]

1. Un esbozo del mismo, con algunas de sus implicaciones para la filosofía social y política, se puede ver en: J.M. Muñoz Terrón, «El cuerpo, eje fundamental de una filosofía crítica y hermenéutica de la cultura en la era digital», *Thémata. Revista de Filosofía*, 39 (2007), pp. 189-194. Disponible en http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/indice.htm. Consulta el 31-8-2008.

2. En este sentido, y en relación con el planteamiento merleaupontiano sobre las ciencias empíricas, habría más coincidencia que divergencia con las propuestas de Lester Embree en *Reflective Analysis. A First Introduction into*

Como piedra de toque en la que probar el grado de adecuación y pertinencia del planteamiento que aquí se desarrolla, se propone el examen a través de algunas elaboraciones científico-sociales, teóricas y narrativas de un fenómeno cultural concreto: el pudor y otras formas de vergüenza o temor del cuerpo propio, así como la presencia o ausencia de estas manifestaciones en función de la cultura. Aunque debemos aclarar que no se trata de un examen exhaustivo o riguroso en toda su amplitud y complejidad, sino que tan sólo se toman algunos testimonios con los que se pueden contrastar las tesis planteadas. El interés de abordar el tema del pudor es para mirar a través de la cuestión de la universalidad de la cultura y de la corporalidad, dicho interés radica en tres motivos. En primer lugar, porque hablar de pudor es hablar de algo que se refiere a los cuerpos; en segundo lugar, por la relación que el pudor guarda con la distinción entre lo público y lo privado, tan debatida en la filosofía social y política contemporánea;[3] y, en tercer lugar, porque en todo lo que se refiere al pudor se pueden entrever preguntas en torno a la relación entre naturaleza y cultura, entre biología y sociedad, que después de mucha controversia continúan abiertas al menos de forma latente.

El pudor es abordado aquí como un fenómeno en el que se puede mostrar que las existencias corporales concretas se destacan sobre el fondo de una corporalidad «en bruto», «silvestre», abierta a constituirse de diferentes formas y a hablar en diferentes lenguajes corporales, con códigos socioculturales muy diversos, como expresión de muy diferentes posibilidades de organizar lo *propio* y lo *ajeno* de los cuerpos, lo exterior y lo interior, lo público y lo privado de cada corporalidad carnal, lo que de mi cuerpo y de los otros se puede y no se puede mirar, tocar, aludir, nombrar, etc., según diferentes situaciones y circunstancias.

El planteamiento que se desarrolla a continuación va a mostrar cierta circularidad que corresponde a la naturaleza del asunto

Phenomenological Investigation / Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica, trad. cast. de Luis Román Rabaneque, México, Red Utopía A.C. / Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003; y *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, México, Red Utopía A.C. / Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.

3. *Cfr.* J.M. Muñoz Terrón, *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública* [CD-Rom], Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 2004.

mismo y a las necesidades de la exposición. En la primera parte se presentan, en forma de variación, algunos elementos de reflexión sobre el pudor aportados por diferentes disciplinas y se los analiza en su relación con el problema del universalismo de la cultura.[4] En la segunda parte, se presentan la concepción de la «universalidad oblicua» o «lateral» y la «ontología de la carne», de modo tal que, a la vez que estos conceptos filosóficos son revisados a la luz de los elementos tomados de los saberes empíricos, se intenta también refinar la interpretación de los mismos desde la radicalidad de la exigencia filosófica.

1. **Variación sobre el pudor y la intercorporalidad carnal**

1.1. *Pudor: una primera aproximación léxica*

Sin caer en la confusión entre vocablo y concepto, la palabra castellana «pudor», cuya pluralidad de significados aparece muy bien explicada en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, permite un primer acercamiento al fenómeno.

> *pudor*, (del lat. «pudor, -ōris») 1 m. Vergüenza de exhibir el propio cuerpo desnudo, de la vista del de otros, de ser objeto en cualquier forma de interés sexual o de hablar de cosas sexuales. ≈ Modestia, recato. 2 Vergüenza de exhibir las propias fealdades o lástimas corporales o de otra clase, como una cicatriz, un muñón o la pobreza; o que hace evitar el verlas en otros o el escudriñar en ellas. ≈ Decoro, recato. 3 Sentimiento que aparta de exhibir cualquier cosa íntima. 4 Vergüenza que alguien siente de que se le alabe en su presencia. ≈ Modestia.[5]

4. Se emplea para ello, con cierta libertad, la distinción propuesta por Mario Teodoro Ramírez entre: 1) un «universalismo de la verdad», o metafísico, que propone como supra-cultural una determinada visión esencialista. 2) Un «universalismo de la eficacia», o formalista, que identifica lo universal con «los requisitos formales que toda norma debe cumplir y los procedimientos que pueden considerarse válidos y correctos para la determinación y el seguimiento de conceptos y principios normativos». 3) Un nuevo «universalismo de lo común», inspirado en buena medida en Merleau-Ponty. *Cfr.* M.T. Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia, México, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005, pp. 265-296.

5. El *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece otra acepción más de *pudor*, que reseña como «en desuso», y es la de «hedor, o mal olor». Una

De todo esto se podría decir que únicamente son puras definiciones de un término en una determinada lengua. La cuestión de fondo parece que debería ser: *qué es* el pudor mismo, cómo definirlo más allá de épocas, lugares o culturas. Ésta ha sido precisamente la pretensión de las concepciones tradicionales del pudor, como la que a continuación se trata, fundadas sobre determinadas premisas esencialistas, religiosas, metafísicas o antropológicas.

1.2. *Metafísica del pudor y universalismo dogmático*

El pudor de connotaciones sexuales ha sido uno de los objetos preferidos por la atención de algunas cosmovisiones religiosas y morales que han marcado, de un modo u otro, la historia de esa vasta forma cultural que, con todas las salvedades, se viene englobando bajo la denominación «occidental», y la siguen condicionando en esta época de mundialización. Se hace referencia aquí a la tradición de las llamadas grandes religiones monoteístas y se toma como ejemplo de una formulación muy elaborada de su concepción del pudor, la exposición que hace —en términos de personalismo— el que fuera teólogo católico, Karol Wojtyla, en un libro que alcanzó gran difusión a raíz de su elección como obispo de Roma.[6] En esta obra, como parte de una reflexión teológica sobre la moral sexual, que dice apoyarse en Max Scheler, introduce Wojtyla lo que comienza denominando una «fenomenología del pudor» y, que posteriormente, la calificará con más exactitud como una «metafísica del pudor», puesto que basa su definición del mismo en una determinada visión esencialista de lo que es *ser persona*. Una concepción de la persona que, ya desde el primer capítulo de la obra, presenta el autor como completamente incompatible, por definición, con la posibilidad de que una persona sea objeto de placer o de «goce». Puesto que gozar, dice, tiene el doble sentido de disfrutar y de usar, y amar es lo más opuesto a usar.[7]

coincidencia que sugeriría vías de análisis interesantes que no podrán ser abordadas aquí.

6. K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, trad. cast. de la ed. francesa en Soc. de Editores Internacionales, Madrid, Ed. Razón y Fe, 1969 (1.ª ed.), 1980 (13.ª ed.), pp. 193-214. [Orig. polaco: *Milosc i odpowiedzialnosc*.]

7. K. Wojtyla, *op. cit.*, 1980, pp. 18, 26-27.

> Ésta [la persona] es dueña de sí misma; nadie excepto Dios Creador puede tener sobre ella derecho alguno de propiedad. Se pertenece, tiene el derecho de autodeterminación, por lo que nadie puede atentar contra su independencia. Nadie puede hacerse dueño de ella en propiedad, a menos de que consienta ella misma dándose por amor. Esta inalienabilidad objetiva de la persona y su inviolabilidad hallan su expresión precisamente en el fenómeno del pudor sexual, que no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona. Por un lado, necesita de la vida interior de la persona, único terreno en que puede aparecer, y por otro, logramos ver profundizando con nuestro análisis del mismo ser de la persona, que constituye su base natural. Sólo la persona puede tener vergüenza, porque sólo ella, por su naturaleza, puede ser objeto de placer (en las dos acepciones de este término). El pudor sexual es, en cierta medida, una revelación del carácter supra-utilitario de la persona, tanto del hombre como de la mujer. Así es como se ve que toda la moral sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual.[8]

¿Qué hay y qué falta, pues, aquí? Lo que se encuentra es, por una parte, una fundamentación directamente trascendente del carácter personal de las existencias humanas, que en vez de alcanzar su «derecho de autodeterminación» (*sic*) a través de la asunción reflexiva de su condición de sujetos, la recibirían por obra y gracia de una objetividad pura absoluta, que fundamentaría así una moral típicamente naturalista, dogmática, metafísica. Lo que falta es, por otra parte, precisamente una fenomenología de la corporalidad, que reconozca en los cuerpos esa doble faz de constituyentes y constituidos, ésa con la que únicamente la reflexión nos puede poner en contacto y ésa por la que nuestros análisis son remitidos a una experiencia del cuerpo vivido con su enraizamiento en una naturaleza en bruto, anónima, a la que aún no ha puesto nombre ninguna cultura y de la que nacen todas ellas. Igualmente falta también, en esa ontología teológica del pudor, un mínimo paso crítico por los datos que nos aportan las ciencias sociales. A este respecto, resultará oportuno recordar la anécdota que solía contar en sus clases otro teólogo moral, Eduardo López Azpitarte, de aquella anciana africana que se le quejaba, triste, de que con las formas de vestir foráneas las jóvenes estaban perdiendo las buenas costumbres,

8. *Ibíd.*, pp. 197-198.

pues ahora andaban cubriéndose partes del cuerpo a las que antes no se prestaba la menor atención. Ciertamente Wojtyla admite que hay pueblos, «los pueblos primitivos de las regiones tropicales» dice, en los que «la desnudez no se identifica con el impudor. Así, por ejemplo, el hecho de cubrir ciertas partes del cuerpo es, para ellos, señal precisamente de impudor»; de modo que, también así lo reconoce, «el pudor no se identifica de manera tan sencilla con el empleo de vestidos, ni el impudor con la desnudez parcial o integral». Y apostilla: «No hay en ello más que un elemento relativo y marginal». Firme en su pretensión universalista dogmática, Wojtyla insiste, sin embargo, en identificar una *esencia* del pudor que, si bien no sería la de disimular el cuerpo y sus partes sexuales, ya que «el vestido puede servir tanto para ocultarlas como para ponerlas en evidencia», afirmará finalmente que tiene mucho que ver con ello. «Es esencial [al pudor], con todo, la tendencia a ocultar los valores sexuales mismos y en la medida sobre todo en que constituyen en la conciencia de una persona un «objeto de placer»».[9] Ya se ha mostrado que la exclusión del goce o placer sexual por sí mismo formaba parte de la concepción metafísica de la persona, de ahí derivará la necesidad de elaborar una alambicada teoría acerca de la absorción de la vergüenza por el amor, para justificar la presencia ineludible del placer en la relación sexual.[10]

Cuando en la actualidad se plantean tantos y tan encendidos debates, en clave de multiculturalismo o de interculturalidad, en torno a un asunto como el velo islámico, convendría pensar en qué medida, esa práctica moral y religiosa, depende de algún tipo de metafísica dogmática similar a la que se acaba de analizar. En cambio, una fenomenología de la corporalidad y de la cultura que, pese a todo, aspire a plantear críticamente la cuestión de la universalidad, tiene que resaltar precisamente la lección que nos enseñaba aquella constatación de la anciana africana. Si *la misma* acción o *el mismo* gesto, que para un cristiano o una musulmana, para una occidental o un oriental, son «tapar», «cubrir» o «esconder» determinadas partes del cuerpo, y por tanto serían considerados un avance del pudor, pueden ser percibidos, leídos e interpretados, desde una atmósfera inter-

9. *Ibíd.*, p. 195.
10. *Cfr.* Wojtyla, *op. cit.*, pp. 201-207.

corporal diferente, en África u Oceanía, como una acción de «señalar», «destacar», «acentuar» o «llamar la atención» (¿impúdicamente?) sobre esas mismas partes del cuerpo, entonces parece que se debería abandonar toda pretensión universalista y suscribir una perspectiva culturalista, según la cual cada cultura tendría sus códigos corporales, su propio lenguaje incomunicable, intraducible, del pudor o de la ausencia de pudor.[11] Pero, como veremos, no hay por qué optar entre una metafísica dogmática del pudor y del cuerpo y un relativismo culturalista; entre ambos extremos habría todavía espacio para otras propuestas de universalismo del cuerpo y de la cultura.

1.3. *El pudor en perspectiva naturalista: bases neurobiológicas de la «desvergüenza»*

Claro que si algo contrasta con la metafísica del pudor, que se acaba de esbozar, es la cultura del cuerpo imperante hoy—en los medios de comunicación de masas, con sus contenidos cargados de alusiones sexuales y sus diferentes formas de exhibición de la intimidad, o en la mentalidad extendida en buena parte de las sociedades actuales que los medios reflejan e incentivan—volcada en la libre y espontánea expresión de las corporalidades más diversas. Un panorama del que, si se acentúan ciertos aspectos, puede emitirse un juicio bastante peyorativo. Así, el psiquiatra y psicoanalista José Guimón considera a la «desvergüenza» como un rasgo de nuestra época, presente en toda clase de fenómenos sociales.[12] Guimón plantea una explicación biológica del origen de la vergüenza y la desvergüenza en el contexto de unos análisis que abarcan aspectos muy diversos de la cultura mundializada contemporánea, desde las prácticas provocadoras de determinadas vanguardias artísticas al erotismo y la pornografía en el cine, pasando por fenómenos como el tatuaje o la

11. Piénsese que nada semejante al pudor o la vergüenza en relación con el cuerpo y las relaciones sexuales, parece que fuese observado por Margaret Mead en las culturas del Pacífico que analizó en sus obras sobre adolescencia, temperamento y sexo.

12. *Cfr.* J. Guimón, *La desvergüenza, del pudor a la obscenidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005; también J. Guimón, «Psicopatología de la desvergüenza», *Psiquis. Revista de Psiquiatría, Psicología Médica y Psicosomática*, n.º 25/1 (2004). Disponible en www.psiquiatria.com. Consulta: 31-8-2008.

llamada telebasura. Para Guimón, «la vergüenza tiene, sin duda, bases biológicas precisas, aunque no bien estudiadas, cuyo desarreglo puede producir actitudes de desvergüenza».[13] Puede haber efectivamente algunas evidencias científicas, como cierto gen que tendría que ver con la inhibición conductual, la incidencia de determinadas hormonas en conductas más o menos desinhibidas, la presencia de comportamientos desvergonzados como parte de cuadros psicopatológicos ligados a determinados daños, a deterioros cerebrales, o al consumo de determinadas drogas.[14] El problema sería tomar como determinante la presencia de estos datos neurobiológicos, que de todos modos se reconocen que no son concluyentes,[15] pues ello implicaría una visión del pudor tan esencialista y dogmática como la del universalismo metafísico, sólo que en este caso se trataría de un objetivismo naturalista, que ignoraría en última instancia el carácter cultural de la corporalidad de las existencias sociales y de todas sus expresiones, pudor y desvergüenza incluidos. Carácter cultural del cuerpo que, desde luego, J. Guimón no deja de reconocer,[16] por más que, inevitablemente, prevalezca en su análisis la perspectiva del psiquiatra. Que el cuerpo vivido es biología y «natu-

13. J. Guimón, *La desvergüenza, del pudor a la obscenidad*, p. 22.

14. *Cfr*. Guimón, *La desvergüenza...*, *op. cit*., pp. 24-29, 59-118. A partir de algunos casos, como el de Salvador Dalí (pp. 104-109), el análisis clínico psicobiológico se mezcla con la interpretación sociocultural de determinados comportamientos de «desvergüenza» en la literatura, el cine, la televisión, o la vida y obra de determinados artistas (pp. 119-172).

15. Según J. Guimón, algunos estudios parecen apuntar a un cierto carácter hereditario de algunos rasgos conductuales relacionados con la vergüenza y proponen incluso explicaciones bioquímicas. «En conjunto, sin embargo, esos datos propuestos para la validación de los nuevos rasgos son insuficientes, porque los resultados de laboratorio no siempre han sido confirmados. Además, la sensibilidad y la especificidad de las distintas pruebas utilizadas en algunas investigaciones son dudosas». J. Guimón, *La desvergüenza...*, *op. cit.*, pp. 23-24. «La vergüenza tiene bases biológicas y, como otras emociones, puede ser estudiada con métodos físicos como los movimientos faciales o químicos como ciertas reacciones inmunológicas. Varios estudios recientes confirman la existencia de una tendencia hereditaria en la timidez y proponen explicaciones bioquímicas respecto a su mediación. La desinhibición puede tener relación con determinadas influencias bioquímicas. Pero datos de este tipo no han sido replicados y los resultados de laboratorio no han sido siempre fiables». J. Guimón, *op. cit.*, p. 191.

16. *Cfr*. J. Guimón, *La desvergüenza...*, *op. cit*., pp. 31, 49, 190.

raleza» no se puede negar, pero ésta viene ya inevitablemente traspasada por la cultura, de manera que no somos seres de dos pisos —naturaleza y espíritu— sino existencias carnales ligadas al mundo por una inter-corporalidad viviente. En este sentido, la interpretación de los datos biológicos tiene que pasar necesariamente por las ciencias sociales y culturales, pues las más elementales reacciones fisiológicas, en la medida en que son experiencias de cuerpos vividos, sintientes y sensibles, entran ya en la cultura, que no es una capa superpuesta al organismo, sino una operatividad que desde el simbolismo básico de toda conducta corporal, es expresión de un ser-en, y ser-del-mundo (*être-au-monde*).

1.4. *El rubor, comportamiento cultural, y el pudor como idiosincrasia nacional*

Si la crítica del naturalismo sigue siendo necesaria, no es menos precisa la alerta para no incurrir, del mismo modo, en cierto objetivismo desde el lado de las ciencias sociales y de la cultura. En este parágrafo se abordan un par de planteamientos que, por su acentuación del carácter cultural del pudor y de todo lo corporal, podrían apuntar a un objetivismo sociológico o culturalista.

En la perspectiva microsociológica de Erving Goffman, el rubor es considerado un comportamiento social tan convencionalizado que parecería olvidar por completo que la cultura está radicada en la naturaleza o, si se prefiere, en la biología; parece olvidar que aquello en lo que radica, se trata de una naturaleza vivida que tiene su lado de naturaleza *naturante*. En todo caso, si se toma el rubor como una de las manifestaciones corporales características de aquellas situaciones en las que puede intervenir alguna forma de pudor, el análisis de Goffman corrobora la trabazón interna entre corporalidad y cultura.[17] Para E. Goffman, el rubor es cualquier cosa menos una mera reacción «natural» o espontánea. Ese acaloramiento, ese enrojecimiento súbito y aparentemente incontrolado de la piel, en especial del

17. *Cfr.* Erving Goffman, «Rubor y organización social», en Goffman, Sacks *et al.*, *Sociologías de la situación*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994, pp. 41-58.

rostro, constituyen expresiones típicamente culturales, un comportamiento social, intersubjetivo, institucionalizado.[18] Según Goffman, el rubor se da en toda situación en que se siente que un individuo ha proyectado definiciones incompatibles de sí mismo ante los presentes, porque en determinado lugar se hacen valer a un mismo tiempo principios de organización social incompatibles. El rubor desempeñaría la función de expresar y poner de relieve ese conflicto, dando flexibilidad a la estructura social al precio de la serenidad personal de los protagonistas de la situación.[19] El rubor se manifiesta, dice Goffman, en determinados «signos objetivos de alteración emocional», así como algunos «síntomas de tipo subjetivo» personalmente experimentados por quienes pasan por esa experiencia.[20] Sin embargo, por más que el rubor se exprese en tales muestras de turbación, que por definición escapan al control de los individuos, es claramente un comportamiento social y no una respuesta fisiológica, puesto que en toda sociedad o cultura se encuentra perfectamente codificado cómo, en qué situaciones, por parte de quién y por qué motivos se producirá el rubor, en cada caso hay determinadas expectativas que se espera que se cumplan y también están pautadas actitudes y comportamientos, por parte de los presentes en tales situaciones, para hacer notar en qué medida se han percatado o no de lo que ocurre y cómo actúan los protagonistas de la situación. «En este sentido —concluye Goffman— el rubor no es un impulso irracional que desgarre la conducta socialmente prescrita, sino que forma parte de esta misma conducta organizada».[21]

18. Ya Thomas Burgess (*The Physiology or Mechanism of Blushing*, Londres, John Churchill, 1839), al estudiar la fisiología del sonrojo como principal signo de la vergüenza, concluyó que «es un fenómeno espiritual que no puede ser excitado por medios físicos, al revés que la risa, que se puede, por ejemplo, estimular haciendo cosquillas a un individuo en la planta de los pies. Sólo podemos hacer enrojecer, dijo, a un ser humano "apelando a su conciencia"». Y más conocido es que Charles Darwin al estudiar las diferentes expresiones de las emociones en los animales y en el ser humano, dedicó un capítulo a «la atención a sí mismo, el pudor, la timidez, la modestia: el sonrojo» (*cfr*. J. Guimón, *La desvergüenza...*, *op. cit*., pp. 21-22, de donde se toman las citas de Burgess y Darwin).

19. *Cfr.* E. Goffman, *op. cit*., 1994, p. 41.

20. *Cfr.* E. Goffman, «Rubor y organización social», en Goffman, Sacks *et al.*, *Sociologías de la situación*, 1994, pp. 41-42.

21. *Cfr.* E. Goffman, *op. cit.*, 1994, p. 57. Resulta sorprendente que sólo desde el año 1975 pueda decirse de la sociología que se ha decidido a ocuparse

Es posible estar de acuerdo, con Goffman, con tal que no se olvide que todo lenguaje social, cultural, del rubor o del pudor, se construye con una corporalidad viviente que, en su trabazón carnal con el mundo, es la base que permite que ciertas conductas expresen determinados significados simbólicos. Sin esta inter-corporalidad los distintos códigos culturales del pudor y el rubor serían intraducibles entre sí, se imposibilitaría pensar cualquier tipo de universalidad del cuerpo y de la cultura. Es lo que podría ocurrir, también, al describir ciertas emociones o sentimientos como tan peculiares características e idiosincrásicas de una determinada cultura o nación, que sólo quienes son plenamente miembros de esa determinada colectividad lo podrían vivir y entender. Veamos si éste sería el caso de la forma de pudor que se describe en el siguiente texto:

> Si en la política y el arte el mexicano aspira a crear mundos cerrados, en la esfera de las relaciones cotidianas procura que imperen el pudor, el recato y la reserva ceremoniosa. El pudor, que nace de la vergüenza ante la desnudez propia o ajena, es un reflejo casi físico entre nosotros. Nada más alejado de esta actitud que el miedo al cuerpo, característico de la vida norteamericana. No nos da miedo ni vergüenza nuestro cuerpo; lo afrontamos con naturalidad y lo vivimos con cierta plenitud —a la inversa de lo que ocurre con los puritanos. Para nosotros el cuerpo existe; da gravedad y límites a nuestro ser. Lo sufrimos y gozamos; no es un traje que estamos acostumbrados a habitar, ni algo ajeno a nosotros: somos nuestro cuerpo. Pero las miradas extrañas nos sobresaltan, porque el cuerpo no vela intimidad, sino la descubre. El pudor, así, tiene un carácter defensivo, como la muralla china de la cortesía o las cercas de órganos y cactos que separan en el campo a los jacales de los campesinos. Y por eso la virtud que más estimamos en las mujeres es el recato, como en los hombres la reserva. Ellas también deben defender su intimidad.[22]

de manera expresa de las emociones, desde el punto de vista de su carácter estrictamente social. *Cfr.* Theodor D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York, 1990, pp. 3-4. Sobre la vergüenza, Thomas J. Scheff, «Socialization of Emotions. Pride and Shame as Causal Agents», en Kemper (ed.), *op. cit.*, 1990, pp. 281-304.

22. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, ed. Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 19984, pp. 170-171.

Quien así analiza la peculiar vivencia de la corporalidad de mexicanos y mexicanas es el escritor mexicano Octavio Paz, en su ya clásica obra *El laberinto de la soledad*. El pudor a que se refiere no es el que se ha podido suponer común a cualquier ser humano, sino que sería una muy particular actitud pudorosa de la gente de México, tal que, según Paz, podría llegar a definirse la propia condición del existir mexicano como la expresión, en todos los ámbitos de la vida, de ese modo especial de sentir el cuerpo propio, reservado y pudoroso, lo que convertiría a ese pudor en uno de los conceptos clave de la hermenéutica de la existencia mexicana que lleva a cabo Paz en su libro. La inevitable comparación y contraste del pudor mexicano con el estilo de pudor de sus más próximos vecinos del norte es muy significativa. En efecto, corporalidad y cultura están unidos hasta el punto de que una determinada manera de vivir, de sentir, el cuerpo propio puede llegar a ser considerada y, sobre todo, vivida, como emblema de una manera de ser y de estar, o como actitud características de una determinada cultura. Éste sería el lado que se puede llamar positivo, del planteamiento de Paz; pero, por otro lado, puede ser problemático que al analizar una determinada manifestación idiosincrásica del pudor (o impudor) de una cultura, no se rebasen nunca los particulares límites culturales o nacionales de esa concepción del pudor. Es la carencia que parece mostrarse precisamente cuando Paz comienza a referirse a las diferencias del pudor mexicano en función de los sexos.

1.5. *El pudor en función del sexo/género y la crítica feminista de las culturas*

La cita de *El laberinto de la soledad* termina precisamente en el punto en que Octavio Paz ya entra a tratar con mayor concreción las diferentes modulaciones que el pudor mexicano presentaría, según se trate de «el» mexicano o de «la» mexicana; para lo cual el escritor se sitúa en una perspectiva que bien se puede calificar de androcéntrica. Esto es, Paz analiza la condición mexicana pensándola desde la mirada del hombre, desde el «macho» mexicano. Y eso, en parte, condicionado por el propio objeto de estudio, según él señala. Y es desde esa visión, y como algo derivado y subordinado, que el autor se pregunta por lo característico del

existir de las mujeres mexicanas. Además, la comparación del sentir del cuerpo de las mexicanas con el de las norteamericanas está cargada de apreciaciones bastante tópicas. Y, sin embargo, se ha de reconocer también que en algunos pasajes Octavio Paz, ya en 1950, es capaz de cuestionarse lo limitado de semejante perspectiva, apelando a la necesidad de que las mujeres mexicanas dejen de ser objeto idealizado de un «respeto» que las reduce a símbolos, y que sean las propias mujeres las que tomen la palabra y se digan y se expresen a sí mismas y por sí mismas.

> Naturalmente habría que preguntar su opinión a las mujeres mexicanas; pues ese «respeto» es a veces una hipócrita manera de sujetarlas e impedirles que se expresen. Quizá muchas preferirían ser tratadas con menos «respeto» (que por lo demás, se les concede solamente en público) y con más libertad y autenticidad. Esto es, como seres humanos y no como símbolos o funciones. ¿Pero cómo vamos a consentir que ellas se expresen, si toda nuestra vida tiende a paralizarse en una máscara que oculta nuestra intimidad?[23]

Desde la perspectiva en que O. Paz se plantea el análisis del pudor mexicano, el asunto queda así: se consagra un reparto desigual, e incuestionado, de las modalidades del pudor nacional según el sexo/género; la reserva para ellos, el recato para ellas. En justicia habrá que reconocer que éste no es, ni ha sido nunca un panorama peculiar de México, ni de la visión de Octavio Paz. Pero lo cierto es, desde luego, que las mujeres de muchas culturas del mundo llevan ya mucho tiempo expresándose de muy diferentes modos, inclusive mediante la reflexión y la crítica, y con el recurso de las ciencias sociales, sin esperar a que los varones se decidan a darles la palabra. Como mero ejemplo quepa recordar que sólo un año antes de que Paz publicara *El laberinto de la soledad*, había visto la luz *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, obra que precisamente se puede entender como la indagación de una mujer que cuenta su vida apoyándose en informaciones científicas.[24] La ingente cantidad de investi-

23. *Ibíd.*, pp. 173-174.

24. *Cfr.* Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 7. Sobre esto también: J.M. Muñoz Terrón, «*El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, una filosofía de la existencia de las mujeres», *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 21 (2007), pp. 197-208.

gación feminista de la que hoy disponemos, forma parte de una tradición tremendamente rica y plural, de lo que se podría denominar una *episteme* de las mujeres, que constituye ya un eje fundamental de cualquier filosofía de la cultura.[25]

Dentro de ese amplísimo campo del saber feminista, hay investigaciones de antropología que muestran precisamente que las construcciones culturales de los cuerpos —que tradicionalmente para las mujeres han venido significando la traducción de las diferencias en desigualdad y subordinación— son ahora evaluadas críticamente y resignificadas, remitiéndose las mujeres a la propia corporalidad vivida, cuyo lenguaje mudo y tácito se hace voz en los relatos en que los cuerpos cuentan sus trayectorias vitales.[26] Algunas de esas historias corporales ilustran cómo no se da más significación del pudor que la que pasa por la reflexión de un sujeto viviente y vivido, que es siempre cuerpo, sentiente y sensible. No hay significados directos, ni naturales, de la desnudez ni del vestido, sino interpretaciones en función del juego concreto de vistas y de miradas de cuerpos que ven y son vistos. Así, en la historia de la mujer que trabajó de modelo en clases de artes plásticas, la vulnerabilidad que podía implicar el exponerse íntegramente al desnudo para que su imagen fuese pintada, modelada o esculpida, se termina viviendo como un poder especial y secreto de ella sobre quienes la miran, a quienes ella ve algo intimidados por su presencia, lo que al final, a través de la comunicación de miradas y palabras, también resulta ser liberador para los otros cuerpos.[27] Pues de un cuerpo que puede ver y ser visto, que al mismo tiempo es sintiente y sensible, no se

25. También en esto se puede ver acuerdo entre el planteamiento que aquí se desarrolla y la *Fenomenología continuada* de Lester Embree, siempre que mantenga abierto el camino desde la fenomenología intra cultural que él plantea hacia una fenomenología intercultural, porque en la perspectiva que se defiende en el presente trabajo, es ese «entre» que se da de unas culturas a otras, el que la reflexión tiene que tomar como asunto, desde el principio.

26. Son lo que Mari Luz Esteban ha propuesto denominar «itinerarios corporales», a los que se añade la «autoetnografía». Pues, dado que el cuerpo es vivido de manera muy personal, en tensa confrontación con los patrones socioculturales, también la propia investigadora interroga a sus vivencias del cuerpo, como mujer, como investigadora, como militante feminista: Mari Luz Esteban, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.

27. M.L. Esteban, *op. cit.*, pp. 189-191.

puede decir de manera determinante y absoluta que una mirada ajena lo pueda convertir en puro objeto, pues ya en el propio cuerpo siempre media una conciencia perceptiva, que la reflexión puede llegar a hacer explícita, de que ser cuerpo es, antes que otra cosa, un poder, un «yo puedo», como decía Merleau-Ponty.[28]

Es por ser un «yo puedo» radicado en una inter-corporalidad carnal por lo que, como cuenta otra mujer en su itinerario corporal, el cuerpo propio ha aprendido reglas del pudor diferentes, e incluso contradictorias, en la familia, en la escuela, en el contexto social más amplio, de manera que puede haber sido educada al mismo tiempo, de un lado, en la conciencia del propio cuerpo «vivido con naturalidad y como una fuente de placer» y de otro, «como un imán de atracción fatal para los hombres». Con los términos planteados por Carole Vance,[29] esta mujer se explica la tensión que vive su cuerpo, pues por una parte lo percibe, en tanto objeto de deseo, como peligroso, por el mito aquel de que el deseo masculino es incontrolable, lo que la lleva a ejercer un constante autodominio de la expresión de su corporalidad, y por otra parte, vive como mujer la experiencia de su cuerpo, de ser un sujeto consciente y activo de deseo y de placer. Ante esto, la salida que ella se propone es actuar como un cuerpo, es decir, como un sujeto carnal que activamente se hace consciente de su poder como cuerpo al desplazar lo más posible los límites que marcan las reglas culturales instituidas del pudor.[30] Es interesante ver que esta mujer, que a lo largo de la entrevista muestra que vive carnalmente la crítica feminista de la cultura, no se la plantea desde una subjetividad ideal soberana, que ignorase su radicación corporal en el mundo, sino más bien como un proceso de ejercicio corporal de libertad, como un «empoderamiento» del cuerpo:

28. Sobre el entrecruzamiento entre feminismos y fenomenología merleau-pontiana de la corporalidad: *cfr.* M.ª Carmen López Sáenz, «Interpretación feminista de la corporalidad. Merleau-Ponty revisitado», *Estudios Filosóficos* n.º LIII, 2004, pp. 45-58; J.M. Muñoz Terrón, «Traducir el cuerpo, en el pensamiento y el discurso filosóficos», en Nobel Perdu / Javier Villoria (eds.), *La traducción, puente interdisciplinar*, Almería, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 2001, pp. 251-280.

29. C.S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Editorial Revolución, 1984.

30. *Cfr.* M.L. Esteban, *op. cit.*, pp. 201-212.

> Voy a ver qué pasa, qué pasa a mi alrededor si utilizo mi cuerpo con el menor pudor que pueda, si lo utilizo para la seducción si es eso lo que me apetece, ¿por qué no he de hacerlo igual que utilizo mi inteligencia? Siento que en este momento mis dificultades no están tanto en aceptar mi cuerpo, en aceptarme a mí misma, como en superar el constreñimiento que las ideas sociales sobre el peligro del cuerpo de las mujeres, sobre la exhibición del cuerpo representa, sobre el binomio mente/cuerpo, que es en realidad lo que me parece que subyace detrás de la dicotomía belleza/inteligencia. [...] Cuando dejo de controlar los movimientos de mi cuerpo, cuando pierdo el pudor, siento mi cuerpo poderoso.[31]

Es importante esto porque supone, tanto un rebasamiento de una perspectiva culturalista cerrada acerca de los cuerpos,[32] como una corrección decisiva de la pretensión universalista formal de un sujeto puro moderno de la que a continuación se habla.

1.6. *El pudor de la mirada moderna y los universalismos formalistas*

Teniendo presente el valor cognoscitivo del arte y cuánta verdad puede transmitir una buena ficción narrativa, se trae a colación un ejemplo literario en medio de esta variación sobre el pudor, constituida sobre todo, por aportaciones teóricas y de las ciencias sociales. Servirá para ilustrar, en el extremo opuesto a un culturalismo relativista, la concepción radicalmente moderna, que coloca el pudor por completo del lado de quien mira, que hace depender totalmente de la forma de la mirada subjetiva, el significado de la desnudez o del vestido y su traducción en términos de pudor e impudicia. Todo esto lo ejemplifica magistralmente un episodio protagonizado por el personaje que da

31. M.L. Esteban, *op. cit.*, pp. 210-211.

32. Los ejes del sexo/género, la etnia, la cultura, la clase social, se dan entrecruzados en lo que una autora ha llamado «posicionalidad translocalizacional». *Cfr.* Floya Anthias, «Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional», en Pilar Rodríguez (ed.), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*, Salobreña (Granada), Alhulia, 2006, pp. 49-68. Para un intento de conectar dicho concepto con el de inter-corporalidad carnal, véase en el mismo libro: J.M. Muñoz Terrón, ««Posicionalidad translocalizacional», derechos de grupo y corporalidad de las existencias sociales», en P. Rodríguez (ed.), *op. cit.*, 2006, pp. 69-124.

título a una novela de Italo Calvino, el señor *Palomar.*[33] Ese tipo extraño que es, haciendo gala de su nombre, un puro observatorio, se obsesiona con la mirada propia hasta el punto de que es incapaz de darse cuenta de que lo decisivo, para acertar con la adecuada medida del recato, es precisamente tantear a ver qué es lo que ocurre, no simplemente en mi mirada, como subjetividad que se cree centro y soberana, sino lo que ocurre *entre* mi cuerpo, que ve y es visto, y otro cuerpo, al que veo —y me ve— viendo ser visto.

Paseando por una playa solitaria, el señor Palomar divisa a lo lejos a una mujer joven que toma el sol tumbada con el pecho descubierto. De primeras, Palomar, al pasar por su lado, para evitar que ella se incomode en manera alguna, dirige su mirada distraídamente hacia el vacío, al horizonte marino. De pronto, sin embargo, Palomar se dice que su proceder ha sido en verdad retrógrado, puesto que con él refuerza una convención, que a él mismo le parece absurda, según la cual habría algo ilícito en la vista de unos senos fuera de una situación de intimidad. Así que, al regresar del paseo y pasar de nuevo delante de la bañista en *top-less*, Palomar se esfuerza en mantener un momento su mirada fija, de modo que con ecuánime uniformidad recorra las olas, las barcas, la toalla tendida, la henchida luna de piel blanca con el halo moreno del pezón, el perfil de la costa, el cielo... Al pronto Palomar queda contento, pero en seguida le asalta una nueva duda, la de si esa mirada no ha sido precisamente más cosificadora de la mujer que la anterior y, en el fondo, perpetuadora también de «la vieja costumbre de la supremacía masculina». Así que, otra vez, el señor Palomar vuelve sobre sus pasos y realiza ahora un complicado ejercicio de deslizamiento imparcial de la mirada, suspendido apenas un momento con una tenue discontinuidad al llegar a los senos de la mujer tendida en la playa. Pero el señor Palomar todavía se siente inseguro y piensa que su mirada debería ser más franca y abierta, quitarse de encima «siglos de pudibundez sexomaníaca y de concupiscencia como pecado» y aceptar de buen grado la visión del pecho femenino desnudo. Así que, otra vez más Palomar rehace su camino, con el propósito de detener ahora su mirada con un especial

33. I. Calvino, *Palomar*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 1997. (Orig. 1994.)

cuidado en los senos, para integrar enseguida su visión en «un impulso de benevolencia y gratitud» que abarque cada cosa que le rodea hasta alcanzar el cosmos entero. «Esto —se dice Palomar— tendría que bastar para tranquilizar definitivamente a la bañista solitaria y para despejar el terreno de inferencias desviantes». Lo que ocurre es, sin embargo, mucho más comprensible, pues «apenas [él] vuelve a acercarse, ella se incorpora de golpe, se cubre, resopla, se aleja encogiéndose de hombros con fastidio como si huyese de la insistencia molesta de un sátiro». Y el señor Palomar aún se permite, contrariado, una reflexión final: «El peso muerto de una tradición de prejuicios impide apreciar en su justo mérito las intenciones más esclarecidas».[34]

¿Qué es lo que ha ocurrido? ¿Qué es lo que ha hecho mal el bueno de Palomar? Si cualquiera de entre nosotras, o nosotros, cree entender muy bien la reacción de la mujer frente al Sr. Palomar es porque, a diferencia de él, no nos olvidamos de que siempre, también, cuando paseamos por la playa o cualquier lugar público, somos un cuerpo, que no sólo ve, sino que también es visible y es visto por otros cuerpos que también miran. Y esto es algo que ya sabemos carnalmente, porque como cuerpos nos sentimos instalados en una determinada situación (playa solitaria, mujer tumbada al sol con el pecho desnudo, alguien que pasea por la orilla) y nos hacemos cargo de ella antes de que nos lo enseñe ninguna reflexión. La mujer tumbada al sol no es un mero espectáculo para los ojos de Palomar, al que pueda volver cuantas veces quiera, por el contrario, es un cuerpo vivo, que ve y es visto, dispuesto para ser vitalmente percibido desde el comienzo como *otro* cuerpo como el mío, como parte de una intercorporalidad que *ab initio* nos contiene a todos los cuerpos en una carne del mundo, en la que cada una de las existencias carnales está con su peculiar corporalidad.

El sujeto moderno, Palomar, nunca podrá dar con la medida justa y universal del pudor observándose obsesivamente a sí mismo, a su mirada, a su ojo y a su visión. Ese punto, únicamente lo encontrará, como una medida concreta para esa situación, si su reflexión no se deja extraviar, ni sacar de su inserción corporal en el mundo, donde convive desde el principio con los otros

34. *Ibíd.*, pp. 19-21. *Cfr.* Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 529-532.

cuerpos en una originaria promiscuidad. Para dar con la discreta mensura del pudor tan sólo servirá una reflexión que consulte con el sentir de su cuerpo propio, el cual nunca está solo ni encerrado en la torre de su mirada de puro observador del mundo, sino plantado ahí de manera práctica y vital, formando parte, como sintiente y sensible, de un mundo que *no* es una pura imagen, sobre la que volver una y otra vez mientras queramos para asegurarnos de ella o de la fiabilidad de nuestra visión, sino que es el mundo en que andamos ya comprometidos por nuestro ser de carne, entregados y requeridos por él a actuar como cuerpos entre cuerpos, todos afectantes y afectados.

Un universalismo formalista de la cultura,[35] que fija toda su atención en la adecuación formal de los procedimientos y reglas de la racionalidad con los que hacerse cargo de la pluralidad del mundo, se parece a este señor Palomar que, ensimismado en el perfeccionamiento de la pureza de intenciones, en la neutralidad y objetividad de su visión particular, se olvida de que ni la cuestión del pudor ni la de la universalidad del cuerpo y de la cultura las puede decidir él de una vez por todas y para siempre, solipsistamente, en un ejercicio de autorreflexión que se olvide del cuerpo, de los cuerpos, sino antes bien, sabiéndose parte sintiente-sensible de una inter-corporalidad carnal.

Otras veces el sujeto moderno no se olvida de su cuerpo sino que tiene miedo de él, teme ser cuerpo sensible, porque aspira a ser puro sujeto de conocimiento, de normatividad ideal. La vivencia del cuerpo propio de los norteamericanos, decía Octavio Paz, es la de un miedo al cuerpo mismo, de carácter puritano. Es un miedo que, con distintas modulaciones, según culturas, está mucho más extendido de lo que podría parecer, pues en buena medida ha ido parejo con la expansión de la Modernidad. En este verano de 2008, en que se han comenzado a difundir noticias sobre avances en experimentos para hacer invisibles algunos objetos, sería oportuno releer *El hombre invisible*, de H.-G. Wells, para encontrar otro personaje literario de quien se puede hacer todo un análisis sobre el miedo al cuerpo característico de la modernidad, al menos en algunas de sus variantes culturales. En el protagonista de este clásico de la ciencia ficción, el miedo

35. Como se indicó más arriba, se emplea libremente la terminología de Mario Teodoro Ramírez (*cfr.* Ramírez, *op. cit.*, pp. 277-280).

al propio cuerpo se expresaría en el deseo insensato de ser invisible, al que por lo demás le subyace una voluntad de poder oculta, característica de una concepción desencarnada del sujeto moderno. Pero sin cuerpo no se puede vivir entre existencias corporales, ni tampoco dominarlos, como pretende el personaje de la novela de Wells. Sin cuerpo quizá ni siquiera se pueda pensar. No es casualidad que Mefistófeles confiese desconcertado por la extraña criatura humana: «Yo soy el ser sin carne que no duerme ni piensa».[36]

2. **Universalidad lateral de las culturas y ontología de la carne**

El problema del universalismo de la cultura viene siendo objeto de continua controversia en la filosofía social y política, en las ciencias humanas, sociales y de la cultura. En lo que sigue se propone un esbozo de la concepción merleaupontiana de la universalidad de la cultura desde la que se ha venido analizando en este texto el tema del pudor.[37]

«La comunicación de una cultura constituida con otra se lleva a cabo por la región salvaje en la que todas han nacido».[38] Esta frase de Merleau-Ponty podría ser considerada como el lema, o hilo conductor, de la lectura aquí propuesta de su concepto de universalidad de la corporalidad y de la cultura. Hay diversidad de culturas ya hechas, constituidas, pero no se las puede entender como mundos cerrados en sí mismos, sino que la comunica-

36. P. Válery, *Mon Faust*, p. 157, citado por Merleau-Ponty en *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 306 n.; *Signos*, trads. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 302 n. 7.

37. Tomando como base el «último» Merleau Ponty, en particular *Signes* (París, Gallimard, 1960) y *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail* (París, Gallimard, 1964), el concepto merleaupontiano de universalidad es abordado aquí a partir de la lectura de Domingo Blanco Fernández, *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty* (tesis doctoral, Universidad de Granada, edición en microfichas, 1984) y Mario Teodoro Ramírez, *op. cit.*, pp. 280-295. Véase también Manuel Toscano Méndez, *El nuevo universalismo de Merleau-Ponty y su significado para la filosofía práctica*, Universidad de Málaga, 1994.

38. «...la communication d'une culture constituée à l'autre se fait par la région sauvage oú elles ont toutes pris naissance». M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, *op. cit.*, p. 154; *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970, p. 146.

ción entre ellas es posible y es un hecho, primero, porque todas ellas han nacido de un ámbito anónimo de fondo, al que tentativamente se puede nombrar como «ser en bruto», «salvaje» o «silvestre», y segundo, gracias también a que todas las culturas siguen abiertas a esa región indómita, a través de la condición de existencias corporales carnalmente arraigadas, de los miembros individuales de esas diversas culturas.

La noción de universalidad que Merleau-Ponty propone cuando defiende el trabajo de la antropología cultural «no es ya lo universal en voladizo [*de surplomb*] de un método estrictamente objetivo, sino como un universal lateral cuya adquisición hacemos por la experiencia etnológica, incesante puesta a prueba de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo».[39] Es mediante este contacto lateral con eso que se nos hace extraño de otra cultura (una costumbre, una norma, un ritual) y que, sin embargo, podríamos acabar viendo como propio, que regresamos por un momento a esa parte siempre aún no cultivada, o silvestre, de cada uno de nosotros y de nuestra cultura, a partir de la cual se ha formado ésta y en la cual me encuentro con la experiencia de la otra cultura en un terreno verdaderamente común, pues es precisamente el que no ha sido roturado aún por ninguna cultura concreta.[40] Es, pues, porque las culturas diversas enraízan en un ser o una realidad en bruto, que está siempre ahí exigiéndonos comprenderla, pero que ninguna cultura expresa jamás por completo, por lo que la fenomenología de la corporalidad ha de prolongarse en una ontología *indirecta* de la carne; pues lo mismo que las culturas constituidas, los cuerpos ya conformados por las culturas continúan ligados a ese «ser en bruto», en la medida en que participan de una inter-corporalidad que es como un nuevo elemento del mundo, la carne. Un elemento cuya singular textura reflexiva no se basa en la posibilidad de superar el mundo, sobreponiéndose a lo particular, sino porque comparte con todas las demás cosas del mundo, el estar constituido como un ser sensible, de apariencia, afectable.

Es precisamente porque nuestro cuerpo está ya en la intercorporalidad de la carne del mundo, por lo que el paso, obligado

39. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 150; trad. cast., p. 145.
40. M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 215, 217, 225, 228; trad. cast., pp. 207s., 209s., 218-219.

para una ontología indirecta, por las ciencias sociales empíricas nos puede enseñar más sobre nuestra propia vida e iluminar más nuestra experiencia que la más prolongada y concentrada de las meditaciones.[41] Así se ha pretendido practicar aquí con el tema del pudor, y así se ha visto más arriba, con la capacidad de ciertos planteamientos feministas para incorporar el discurso de las ciencias sociales a la reflexión sobre la vida, la historia y el sentir de la propia existencia corporal. No obstante, las ciencias sociales y culturales no son las únicas voces de este conocimiento de nuestro estar inter-corporal en el mundo, pues, aunque indirecta, la ontología de la carne ha de ser ontología, esto es, filosofía:

> Habría una autonomía de la filosofía después del saber positivo, no antes. No dispensaría al filósofo de recoger todo lo que la antropología puede darnos, es decir, en el fondo, de hacer la prueba de nuestra común acción efectiva con las demás culturas. No podría sustraer a la competencia del sabio nada que sea accesible a sus procedimientos de investigación.[42]

Cuando la filosofía, la ontología, reconoce que tiene que examinar sus evidencias confrontándolas con otras formaciones culturales, y mirarlas sobre el fondo de otros prejuicios, no está dimitiendo de su puesto en favor de las ciencias empíricas, porque «las mismas dependencias históricas que prohíben al filósofo arrogarse un acceso inmediato a lo universal o a lo eterno prohíben al sociólogo sustituirle en esa función y dar valor de

41. «Es manifiesto que por las vías cortas de la reflexión no obtenemos lo más a menudo de nosotros mismos más que un conocimiento truncado. Nuestra inteligencia de nosotros mismos debe mucho más al conocimiento exterior del pasado histórico, a la etnografía, a la patología mental, por ejemplo, que a la elucidación directa de nuestra propia vida», afirmaba Merleau-Ponty en *Titres et travaux* (Centre de Documentation Universitaire, 1951, p. 5), el proyecto docente que Merleau-Ponty envía a todos los profesores del Collège de France al presentar su candidatura. (Actualmente disponible en Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Éditions Verdier, 2000, pp. 9-35.) Aquí se cita por: Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971, p. 37 ; y la traducción de la cita se toma de: D. Blanco, *op. cit.*, 1984, p. 359.

42. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 136; trad. cast., p. 130.

ontología a la objetivación científica de lo social».[43] Es la nueva conciencia de la radicación corporal, histórica y mundana de nuestro saber, la que obliga a transformar por completo dicha concepción del conocimiento, sea científico o filosófico.

> Precisamente, la inherencia de mi pensamiento a una determinada situación histórica suya, y, a través de ella, a otras situaciones históricas que le interesan —puesto que es originaria con respecto a las relaciones objetivas de que la ciencia nos habla—, hace del conocimiento de lo social un conocimiento de mí mismo, invoca y autoriza *una visión de la intersubjetividad como mía* que la ciencia olvida aun utilizándola, y que es lo propio de la filosofía.[44]

Una vez aceptado que la historia envuelve a toda existencia corporal, a todo saber, a toda cultura, se trata de entender ahora que no se apunta a la verdad, a la universalidad, negando o rechazando, inútilmente, nuestra radicación sensible en el mundo, sino justamente profundizando en ella.

> Mientras yo conservo en mi poder el ideal de un espectador absoluto, de un conocimiento sin punto de vista, no puedo ver en mi situación sino un principio de error. Pero si he reconocido una vez que por ella soy entroncado sobre toda acción y todo conocimiento que pueda tener un sentido para mí, y que ella contiene, progresivamente, todo lo que puede *ser* para mí, entonces, mi contacto con lo social en la finitud de mi situación se me revela como el punto de origen de toda verdad, incluida la de la ciencia, y, como quiera que nosotros tenemos una idea de la verdad, como quiera que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda ya sino definir una verdad en la situación.[45]

Y es por las enseñanzas que el contacto, con las experiencias de los cuerpos vividos, el propio y los ajenos, nos proporciona a través de las ciencias humanas, que son juzgadas precisamente a la luz del saber de nuestra inherencia carnal al mundo que aquellas mismas ciencias contribuyen a despertar. Una vez más, éste es el sentido en que se habla de ontología indirecta en referencia a la merleaupontiana ontología de la carne. El mismísi-

43. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 136; trad. cast., p. 131.
44. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 137; trad. cast., p. 131.
45. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 137; trad. cast., pp. 131-132.

mo Claude Lévi-Strauss hacía suya la afirmación de Merleau-Ponty de que «cada vez que el sociólogo vuelve a las fuentes vivas de su saber, a lo que en él opera como medio para comprender las formaciones culturales más alejadas de él, hace espontáneamente filosofía».[46] Y es que el papel de la filosofía, que en Merleau-Ponty toma la forma de una ontología de la carne, no queda anulado, pero sí transformado, por las ciencias sociales: «la reflexión se ha vuelto más consciente de sus límites y ha aprendido a respetar la exterioridad de lo que la rebasa, de lo que en el cuerpo que la sustenta queda para ella de extraño e inabordable».[47] Dicho de otro modo: «[la filosofía] no tiene el mundo echado a sus pies, no es un "punto de vista superior" desde el que se abarquen todas las perspectivas locales, busca el contacto con el ser bruto y se instituye asimismo cerca de los que no lo han dejado nunca»,[48] porque «no es cuestión de explicar o reconstruir el mundo, sino profundizar nuestro enraizamiento en las cosas y dejar en franquía los múltiples accesos al *Immer Wilder* del ser carnal».[49]

Así que, cuando Merleau-Ponty asigna a la filosofía un papel de vigilante para que no olvidemos «la fuente de todo saber»,[50] no le está pretendiendo otorgar ninguna prerrogativa profesional, sino remarcando que ese cometido de vigilancia lo puede asumir el filósofo precisamente porque no está volcado sobre ningún ámbito particular del ente, sino que está obligado a pensar siempre por referencia a nuestra radicación viviente en el mundo, siempre por elucidar, de modo que la divisa de la filosofía seguirá siendo la de volver a las cosas mismas, a las cosas que tenemos y que nos tienen, para que sea el ser de las cosas el que hable en nosotros y no nosotros los que hable-

46. Lévi-Strauss cita expresa y literalmente esta frase de Merleau-Ponty (*Signes*, p. 138; trad. cast., pp. 132s.) en un contexto académico de relevancia, como la lección inaugural de la cátedra de Antropología en el Collège de France, tenida el 5 de enero de 1960. Véase C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Ed. Plon, 1973/1976, pp. 11-44, la cita de Merleau-Ponty en p. 37. Sobre esto, *cfr.* D. Blanco, *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*, pp. 358-359.

47. D. Blanco, *op. cit.*, p. 345.

48. D. Blanco, *op. cit.*, p. 309. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31.

49. D. Blanco, *op. cit.*, p. 310. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 155; 257. En el texto de Merleau-Ponty, *immer wilder* («siempre salvaje») aparece en minúscula.

50. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 138; trad. cast., p. 133.

mos del ser.[51] Por eso, frente a Martin Heidegger, que rechazaba recurrir a las ciencias humanas, Merleau-Ponty plantea justamente una filosofía que, como ontología de la carne, trabaja en «una relación de reciprocidad o de entrelazamiento»[52] con las ciencias humanas, sociales, pues:

> ésta [la filosofía] tiene que elucidar la experiencia, y la ciencia es un sector de nuestra experiencia, sometido ciertamente por el algoritmo a un tratamiento muy peculiar pero donde, de un modo u otro, hay encuentro con el ser, de modo que es imposible recusarla por anticipado con el pretexto de que trabaja en la línea de ciertos prejuicios ontológicos: si son prejuicios, la ciencia misma, en su vagabundeo a través del ser, encontrará la ocasión de recusarlos. El ser se abre paso a través de la ciencia como a través de toda vida individual.[53]

Por aquí se aclara el sentido en el que se viene hablando aquí de retrotraer la fenomenología del cuerpo hasta una ontología de la carne, ontología que, como la teleología en Husserl, habría que escribir con comillas, «una ontología *indirecta*».[54]

> El «método», el camino por el que «se accede a la objetividad», es decir, por el que damos cuenta de lo que hay, no es el de la aproximación a un Objeto en sí ni a una Idea de la Idea, sino el desvelamiento indirecto, que nunca termina de rectificar el uno por el otro, del dato objetivado y el «doble interno» que portamos como variantes que somos de la vida, de la humanidad, del Ser.[55]

51. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, p. 247. Citado por D. Blanco, *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*, pp. 350-351.

52. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phenomenologie*, París, C.D.U., 1956, p. 55; *Merleau Ponty à la Sorbonne*, p. 152. Citados por Blanco, *op. cit.*, p. 314.

53. D. Blanco, *op. cit.*, p. 314. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Resumés de Cours*, pp. 117ss.

54. «Para sí mismo, en una nota de 1959, también Merleau-Ponty había escrito: "No se puede hacer ontología directa. Mi método 'indirecto' (el ser en los entes) es el único conforme al ser —'filosofía negativa' como 'teología negativa'"». Merleau-Ponty, *Signes*, p. 233. También en los *Resumés de Cours*, p. 125: «es una ley de la ontología ser siempre indirecta y no conducir al ser más que a partir de los entes». *Cfr.* D. Blanco, *op. cit.*, pp. 306-307, de donde tomamos la traducción de las citas.

55. En D. Blanco, *op. cit.*, p. 239. Las citas son de M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 156, la traducción, tomada de D. Blanco, *ibíd.*

La cuestión de la verdad, por tanto, no se puede obviar, ni tampoco la cuestión de las condiciones formales de la normatividad y del conocimiento. Sólo que habría que tratarlas desde esta nueva concepción de la universalidad, con esta nueva conciencia de sus propios límites que define a la filosofía, y desde una ontología indirecta de la carne, que no tiene más patrón para medir la adecuación del saber y de las normas, que el que le otorga su radicación sensible en el mundo. Es desde esta última que, tanto en el papel de científicos sociales o de la cultura, como en el de filósofos, podemos apelar a nuestro contacto efectivo con las cosas, a nuestra inherencia al mundo. «Pero alguna distancia hay que tomar hacia esa experiencia por contacto para verla aparecer, hay que dejar de coincidir totalmente con una posición y ocupar de algún modo *dos* que aúnen la complicidad y el retiro, y la etnología es insustituible en su procura de uno de estos distanciamientos y accesos».[56] Así, por ejemplo, en el contacto con filosofías tan diferentes como las de China o India, «la filosofía occidental puede aprender de ellas a encontrar una relación con el ser, la opción inicial de que ha nacido, a medir las posibilidades que nosotros nos hemos cerrado al convertirnos en "occidentales" y tal vez, a volver a abrirlas».[57] Asumiendo esa capacidad de contacto lateral con la raíz del otro en el ser en bruto, para la que nos entrenan las ciencias humanas, hay que dejar atrás un pensamiento que reducía las otras culturas a un *todavía no* de la nuestra.

> Esto no significa, sin embargo, que la alternativa sea el neutralismo cultural, porque hay al menos un sentido en el que es autocontradictorio. En efecto, el esfuerzo sincero por aprender a ver como nuestro lo que nos era extraño conduce a ver como extraño lo que es nuestro, compromete los esquemas y hábitos de pensamiento propios que puedan aparecer muy pronto como unilaterales, nos devuelve en contragolpe a nuestra propia formación histórica para reconocer su particularidad y emerger o distanciarnos de ella, para hacer etnología de nuestra propia sociedad;[58] ahora bien, atenerse así a las exigencias de imparcialidad y uni-

56. D. Blanco, *op. cit.*, p. 314. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Les sciences de l'homme et la phenomenologie*, Centre de Documentation Universitaire, París, 1956, pp. 55-56, citado por D. Blanco, *ibíd.*

57. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 176.

58. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 150.

versalidad, ¿no es disponer las culturas en orden jerárquico según adhieran a su particularismo sin verlo o sean capaces de penetrar generosamente en otras culturas y contemplar la propia desde fuera? La universalidad como tarea, como imperativo de razón práctica es lo que de Occidente sería contradictorio poner en entredicho precisamente porque nos exigimos la comprensión de otras culturas y el no menos libre examen de la civilización occidental.[59] Occidente, desde luego, puede traicionar su propia exigencia de verdad, pero con ella se dio a sí mismo los medios para no quedar hundido en su «localidad», para no coincidir acríticamente con su facticidad cultural: «En el pensamiento occidental hay algo irremplazable: el esfuerzo por concebir, el rigor del concepto permanecen ejemplares, aunque jamás agoten lo que existe».[60] Más propiamente, el rigor del concepto deja de ser ejemplar justo cuando cree agotar lo que existe, cuando excluye lo exterior y cree contener lo universal que es trascendencia.[61]

Aplicado todo esto al ejemplo del pudor, hilo conductor de este trabajo, significa que la genuina universalidad es la de la reflexión que se hace desde la corporalidad encarnada en el mundo. Ni respeto incondicional a una cultura «en sí», ni arrogancia de la ciencia social o de la filosofía, sino trabajo paciente de reflexión sobre la propia vida del cuerpo con los otros cuerpos.

3. Conclusión. En los límites del pudor y la desvergüenza

Es un nexo equívoco el que se da entre pudor y respeto, pero en todo caso proporciona quizá una de las claves por las que se podría intentar realizar una aproximación a un sentido del pudor que, ni lo reduzca a un fenómeno particular que se diluya desde el punto de vista relativista o culturalista, ni lo afirme dogmáticamente en un universalismo esencialista, ni lo reduzca a un puro procedimiento como el universalismo formalista, sino que más bien, desde un universalismo práctico (universalidad lateral) dé cuenta de la diferentes concepciones del pudor o de la relativa

59. *Cfr.* Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 173-174.
60. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 173-174.
61. D. Blanco, *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*, pp. 312-313.

ausencia del mismo en las distintas culturas, por referencia a una inter-corporalidad de base de los cuerpos, ese ser en bruto o ser silvestre, por el que ya se comunican y se entienden en un lenguaje tácito e inconsciente los cuerpos y las culturas, y con el cual se ha de estar midiendo constantemente la adecuación de todas y cada una de las expresiones culturales particulares.

> En este campo natural y social, mirar es un evaluar que no se deja domesticar del todo por imperativos pero que los necesita. Antes de que surjan intenciones expresas, actos de conciencia deseante, la mirada más inocente aplica en plural un juego de estimaciones, está posicionada en la dialéctica sexual, intercambia, emite cargas personales de complacencia, desafío, aprobación o atracción que por su potencial inconveniencia vinculan necesariamente la mirada con el pudor. Igual que ve y es visto, el cuerpo autoconsciente desea y es deseado, y la estesiología se prolonga en reflexión sobre el cuerpo libidinal.[62]

Así pues, el imperativo moral del pudor tiene que ser concreto, referido a la situación social y cultural, vivida, de los cuerpos, pero hay que subrayar que toda situación de un cuerpo, si es viviente y vivido, incluye también un *resorte afectivo*, que reside en la personal radicación carnal en la inter-corporalidad del mundo, al que se accede por un reflexión que no sea puramente formal, sino efectiva, y únicamente con el cual cada cuerpo encontrará ese punto justo de discreción y desinhibición que le pide la situación.[63]

62. D. Blanco, *op. cit.*, p. 331. Las palabras finales son cita de: M. Merleau Ponty, *Resumés de Cours de Collège de France 1952-1960*, Gallimard, París, 1968, p. 178; en castellano, véase M. Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía, resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, trad. Eduardo Bello, Madrid, Narcea, 1979, p. 232; de nuevo reeditada en: M. Merleau-Ponty, *Elogio y posibilidad de la filosofía. Elogio de la filosofía (1953). Resúmenes de los cursos: Collège de France 1952-1960*, eds. Cayetano Aranda Torres y Eduardo Bello Reguera, introducción de E. Bello Reguera, Editorial Universidad de Almería, Almería, 2009.

63. Agradecimientos: a Domingo Blanco Fernández y a María Teresa Martín-Palomo por leer la primera versión de este texto y realizar oportunas sugerencias de mejora, que se han intentado tener en cuenta, sin que eso les haga responsables en modo alguno del resultado final.

FENOMENOLOGÍA Y POLÍTICA. ARENDT Y MERLEAU-PONTY
(De la política como justificación de lo inmoral)

Rubí de María Gómez Campos
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

A Leonel Godoy Rangel con respeto y amistad

El poder será inmoral mientras la moral sea impotente.

MARIO TEODORO RAMÍREZ,
Escorzos y horizontes[1]

El presente trabajo es sólo una parte de una reflexión más amplia cuyo objetivo es dilucidar una definición fenomenológica de *la política*, a través de la relación y de las posibilidades de complementación que tienen las respectivas filosofías o enfoques políticos de Hannah Arendt y de Maurice Merleau-Ponty. Considerando el énfasis que algunas reflexiones políticas ponen en la filosofía de la religión, y en particular interesada en la relación entre política y religión para estos autores, consideramos adecuado tomar como punto de partida de nuestro interés más general la exploración de «la política como justificación de lo inmoral» que se ha hecho reiteradamente, y cada vez con mayor cinismo, de la forma de relación humana por excelencia; esto es: la acción humanizadora de la política.

Dividimos la ponencia en tres puntos: 1) «Realismo político: El "inmoralismo" de Maquiavelo»; 2) «La fragilidad del poder y la relatividad del mal»; y 3) que, a manera de conclusión, he titulado: «Realismo fenomenológico: Arendt y Merleau-Ponty». Nuestro objetivo es establecer la importancia que tiene en el horizonte de hoy el pensamiento político de Maquiavelo. Sobre

1. Mario Teodoro Ramírez, *Escorzos y horizontes*, Morelia, Jitanjáfora, 2008, p. 144.

todo nos interesa ponderar algunos aspectos del enfoque fenomenológico que Merleau-Ponty sostiene acerca del poder, y particularmente sobre el pensamiento de Maquiavelo.[2] Estos aspectos serán complementados con algunas de las ideas centrales sobre el poder que plantea Hannah Arendt.

1. **Realismo político: el «inmoralismo» de Maquiavelo**

> Cuando se trata de juzgar el interior de los hombres, y sobre todo el de los príncipes, como no se puede recurrir a los tribunales, no hay que fijarse más que en los resultados.
>
> MAQUIAVELO, *El príncipe* (cap. XVIII)

Porque «sustrae la política al mero juicio moral», cuando se habla de Maquiavelo generalmente se alude a una postura inmoralista que conduce, bien al desencanto, bien al cinismo. No obstante, aunque como dice Merleau-Ponty: «se citan siempre aquellas máximas suyas que dejan la honradez para la vida privada y hacen del interés del poder la única regla en política»,[3] lo que los consejos al príncipe dicen es que no se trata de engañar. La mayor astucia del poder, dice Merleau-Ponty, es «persuadir a los hombres de que ganan cuando están perdiendo». Pero Maquiavelo efectivamente no dice en ninguna parte que los súbditos sean engañados. Sólo «describe el nacimiento de una vida común, que ignora las barreras del amor propio»;[4] lo que demuestra —precisamente lo contrario del supuesto maquiavelismo político— que la política es el espacio propio para la acción moral. Esto significa que es precisamente *en la relación con los otros* donde se debe ser «bueno» y/o «correcto»; y no sólo absurdamente ante el propio yo; esto puede ser sólo delirio o santidad (y esta última no es de este mundo, aunque Hannah Arendt asegura —citando a Agustín de Hipona— que aun la vida de los

2. Que desarrolla de manera precisa en un ensayo que fuera presentado como ponencia en el *Congreso Umanesimo e Scieza Política*, realizado en septiembre de 1949, en Roma-Florencia, y publicado como artículo bajo el título: «Nota sobre Maquiavelo», *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973.

3. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 270.

4. *Ibíd.*, p. 269.

santos es una vida entre los otros). Finalmente esta definición de la política como relación con los otros es lo que a Merleau-Ponty tanto como a Hannah Arendt les interesa destacar.[5]

Merleau-Ponty concibe el poder como el ejercicio de la acción humana o de la relación entre los hombres (en el mismo sentido que Hannah Arendt) para humanizarse; es decir, encontrar o alcanzar la medida del Hombre. Por ello en la nota que le dedica afirma que Maquiavelo «quiso sólo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador, y que es la participación en una situación común».[6] Así, en contra de la lectura recurrente que hace de *El príncipe* un «justificador» de todo tipo de inmoralidad (tanto en política, como en la praxis social), Merleau-Ponty nos autoriza a interpretar y a pensar a Maquiavelo simplemente como el que primero nos provee de elementos completos y de aspectos realistas e irrecusables de la problemática humana de la vida en común. Con certidumbre y confianza nos dice en sus breves pero relevantes páginas de análisis del poder: «Maquiavelo nos introduce en el medio propio de la política y nos permite medir de cerca el trabajo a realizar si es que queremos poner en ella alguna verdad».[7]

También Arendt cree que la política es el «entre» que separa y a la vez reúne a los seres humanos en torno a «la mesa» de la civilización o, más propiamente, de la humanización, que es el efecto producido por la política. Ante el hecho reiterado de que los seres humanos no se soporten unos a otros, y a partir de la experiencia del Holocausto, Arendt considera a la política como lo que nos permite tolerarnos, mientras Merleau-Ponty nos recuerda lo que ya sabía Maquiavelo: que «la vida colectiva es el infierno»[8] y que, «por su dominio de las relaciones con los demás, el poder franquea los obstáculos entre el hombre y el hombre

5. Por ello Merleau-Ponty asegura que Maquiavelo, «hablando con los Medicis les prueba que el poder no va sin la libertad. [Y] en este trastocamiento, quizás el engañado es el príncipe» («Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 269).

6. *Ibíd.*, p. 270.

7. *Ídem*.

8 A través de las preguntas: «¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente? ¿Existe una especie de maleficio de la vida en común?» (Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968, p. 32).

y echa alguna luz en nuestras relaciones, como si los hombres no pudieran estar cerca más que a cierta distancia».[9]

Nuestro filósofo distingue entre un poder de hecho y el poder legítimo, y nos aclara: si «una política no puede justificarse por sus buenas intenciones. Se justificaría menos aún por intenciones bárbaras».[10] Y Arendt agrega: «quizá nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres "cómo no ser bueno". Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás».[11] Arendt valora la lucidez maquiaveliana respecto a la distinción de lo privado y lo público: «el único teórico político postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia fue Maquiavelo».[12]

Coincidente con él, Arendt desarrolla esta distinción y explica que la dificultad de vivir con los demás radica en que hay cosas que necesitan mostrarse y otras que necesitan ocultarse para ser.[13] El ejemplo que utiliza para caracterizar estos espacios es el de «la bondad» y «la gloria», que corresponden a la distinción de los espacios privado-público y que junto con otra oposición: necesidad y libertad, justifican o explican la postura de Maquiavelo; ya que «en el momento en que una buena acción se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad».[14] Y, por ende, «la bondad [...] como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública; sino que incluso es destructiva».[15]

9. M. Merleau-Ponty, «Nota sobe Maquiavelo», *op. cit.*, p. 272.

10. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror*, *op. cit.*, p. 28.

11. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 82.

12. *Ibíd.*, p. 47.

13. «El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir» (Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 78).

14. «Indudablemente ésta recoge una tendencia a no ser vista ni oída [...] cuando ésta se presenta abiertamente, deja de ser bondad, aunque pueda seguir siendo útil como caridad organizada o como acto de solidaridad [...] La bondad sólo existe cuando no es percibida, ni siquiera por su autor» (Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 78-80).

15. *Ibíd.*, p. 82.

¿Qué dice Merleau-Ponty respecto de ésta oposición entre lo privado y lo público? La refutación de Merleau-Ponty a la definición de la política como justificadora de lo inmoral, sostiene: «"un hombre que quiere ser honrado, entre gentes que no lo son, no puede dejar de perecer tarde o temprano", [éste, dice nuestro filósofo] es un débil argumento, puesto que también podría aplicarse a la vida privada, en la que sin embargo Maquiavelo es "moral"».[16] La segunda razón por la que supuestamente deberíamos aceptar que la moral (privada) es opuesta a la acción política (pública), «es que en la acción histórica la bondad es a veces catastrófica y la crueldad menos cruel que las buenas disposiciones».[17] Lo que Maquiavelo hace, según Merleau-Ponty, es simplemente describir «bajo el nombre de *virtud* un medio de vivir con los demás», al caracterizar «el nudo de la vida colectiva en el que la moral pura puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral».[18] Y esto significa que en los dos espacios, tanto en el privado como en el público, existe la posibilidad de ser cruel como de ser moral.

La crueldad privada, pero más la pública, es el mal que se opone a la libertad humana; siendo el mal lo contrario de la voluntad humana de entenderse con los demás. A la acción moral en el plano público, que se sostiene por la moral personal y con todas las dificultades que la relación con los otros implica, Arendt le denomina: Gloria (como los griegos); Maquiavelo la busca: como *Virtud*. Inversamente que a la bondad, a la gloria no le pertenece la discreción ni el silencio. El espacio público es por definición el ámbito de la luz y de la transparencia de los hechos humanos —en virtud de su naturaleza (que es aparecer ante los demás)— como el espacio privado es el ámbito de la necesidad y de la intimidad. De esta posibilidad de «ocultamiento» (que no es más que la cara oscura, oculta, de la luz pública) depende que existan (o puedan emerger) ambas: la bondad y la gloria.[19]

16. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 270.

17. *Ídem.*

18. Es por ello que Maquiavelo, tan difícil de comprender, puede hacer algo tan paradójico como hablar de «virtud» en el mismo momento que ofende la moral ordinaria.

19. «El hombre que ama la bondad nunca puede permitirse llevar una vida solitaria, y, no obstante, su vivir con otros y para otros ha de quedar esencialmente sin testimonio» (Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 81). En cambio el criterio

Lo que intentan tanto Maquiavelo como Arendt y Merleau-Ponty es definir la *virtud pública*, delimitando el campo y los nódulos del poder frente a lo que se presenta como las falsas y absurdas pretensiones de «la moral», cuando éstas se sacan de su propio ámbito de actuación y se extrapolan sin más consideración al espacio público. El que es —por definición según Hannah Arendt— el espacio de la acción y con ello de la libertad humana; el espacio propio de la aparición humana; no de la bondad, sino de algo más: de una virtud superior para los griegos que la bondad, por el hecho de ser *realizada* frente a los demás, y cuya existencia sólo puede darse a través de ellos: lo que, por ende, puede considerarse como el verdadero éxito en política: la gloria (que consiste en el reconocimiento de los demás). Merleau-Ponty asegura que esta relación con los demás «es la que toma Maquiavelo como signo del valor en política, y no el éxito».[20]

En el profundo análisis político que hace del autor de *El príncipe*, Merleau-Ponty sostiene: «el príncipe debe tener las cualidades que parece tener, dice Maquiavelo, pero añade, "debe permanecer lo bastante dueño de sí para desplegar otras contrarias cuando es necesario"». Éste —continúa Merleau-Ponty— es un «precepto de política pero que podría ser también regla de verdadera moral». Efectivamente —como él mismo dice— (también para el plano privado debemos preguntarnos) «¿qué clase de bondad es la que se quiere bondad? Una manera dulce de ignorar a los demás y al fin y al cabo despreciarlos. Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia [más bien] trata de definir una *virtud* política [...que] no está expuesta [al...] político moralizador, porque de entrada *ya nos instala en la relación con los demás* que éste ignora».[21]

La filosofía de Maquiavelo, tanto como la de Merleau-Ponty se definen por otra parte en el suelo de la *praxis* y no en el cielo abstracto de los principios. La política se trata de hacer que los hechos correspondan con los valores en la vida en común. Por ello afirma en *Humanismo y terror*: «La maldición de la política

de Maquiavelo para la acción política «era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad» (*ibíd.*, p. 82).

20. *Ídem.*

21. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.* (los subrayados son míos).

consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el orden de los hechos».[22] Su filosofía política podría considerarse por esto un pensamiento de lo concreto, que se nutre de las experiencias más íntimas y cotidianas que pueblan la vida humana y su entorno. El fenomenólogo cree que «a la libertad le es esencial existir sólo en acto» y desconfía inclusive «cuando se defiende la libertad antes que a los hombres libres».[23]

También para Arendt la política consiste en el ejercicio de libertad que la acción realiza, y a la que el ser humano no puede sustraerse mientras se presente ante los demás. No obstante, la acción está condicionada por la pluralidad humana; esto es, por el «hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo»;[24] y esto significa entonces —como ella remarca— que *la política* no es *la esencia* del hombre, sino la compleja *relación entre «los hombres»*. Así, además de considerar la importancia de la distinción entre lo privado y lo público, es necesario reconocer que también la clara fragilidad del poder deriva precisamente de la necesidad que todos tenemos de los demás.

Dice Merleau-Ponty: «lo que a veces transforma la dulzura en crueldad, la dureza en valor, y trastorna los preceptos de la vida privada, es que los actos del poder intervienen en cierto estado de la opinión, que altera su sentido; despiertan a veces un eco desmesurado; abren o cierran fisuras secretas en el bloque del consentimiento general y [...] originan un proceso molecular que puede cambiar el curso completo de las cosas».[25] Se refiere con lo ello a lo que Arendt define como el carácter de impredecibilidad y de irreversibilidad de la acción. Ella explica que, debido a la pluralidad, una vez iniciada la acción es imposible deshacer lo hecho y saber en qué puede terminar. Merleau-Ponty por su parte explica que «la acción política es en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios».[26] Así la contingencia del mundo, que es producto de la pluralidad,

22. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, *op. cit.*, p. 29.

23. *Ibíd.*

24. «Esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política». H. Arendt, *op. cit.*, p. 22.

25. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 270.

26. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, *op. cit.*, p. 26.

es la fuente de la resistencia que se opone a la voluntad humana que caracteriza la acción.

Reconocer estos obstáculos a la realización de los fines y los deseos humanos nos permite comprender —como a Merleau-Ponty— que la dura sabiduría de Maquiavelo no reprocharía a las Repúblicas matar en nombre de la libertad y tomar la ofensiva en nombre de la ley: «la historia es una lucha y si las Repúblicas no lucharan desaparecerían. [Eso está entendido. Pero] lo que sí podemos reconocer [insiste] es que los medios siguen siendo sanguinarios, implacables, sórdidos. La suprema astucia de las cruzadas es no confesarlo. Sería necesario romper el círculo. Evidentemente sobre este terreno es posible y necesaria una crítica de Maquiavelo».[27] Y Hannah Arendt la realiza. Los seres humanos no podemos relacionarnos en torno a nosotros mismos como medios, puesto que somos más que fines, ante nosotros mismos, siempre nuevos «comienzos»;[28] no obstante, mientras los seres humanos «creamos que podemos tratarnos como medios y fines en la esfera política no podremos impedir que cualquiera use todos los medios para perseguir fines reconocidos».[29]

Finalmente, más que su supuesto «inmoralismo», si algo se le puede reprochar a Maquiavelo, según Merleau-Ponty, es haberse contentado con «evocar en pocas palabras un poder que no fuera injusto» sin buscar enérgicamente su definición. Lo que le desanima [dice] es que cree que los hombres son inmutables, y que los regímenes se suceden en ciclo».[30] Sin embargo Merleau-Ponty asegura que Maquiavelo «no se equivocó en insistir sobre el problema del poder». Aunque su conducta, dice, «acusa lo que le faltaba a su política: un hilo conductor que le permitiera reconocer, entre los poderes, a aquel del que se pudiera esperar algo válido, y elevar decididamente la *virtud* por encima del oportunismo».[31]

27. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 276.

28. Con la creación del hombre, dice Hannah Arendt, «el principio del comienzo entro en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre» (*op. cit.*, p. 201).

29. *Ibíd.*, p. 249.

30. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 276.

31. *Ibíd.*, p. 277.

2. La fragilidad del poder y la relatividad del mal

> Hay una forma de condenar a Maquiavelo que es maquiavélica, es la piadosa astucia de los que dirigen sus ojos y los nuestros hacia el cielo de los principios para que los apartemos de lo que hacen. Y hay una manera de alabar a Maquiavelo que es todo lo contrario del maquiavelismo puesto que honra en su obra lo que tiene de contribución a la claridad política.
>
> MAURICE MERLEAU-PONTY,
> «Nota sobre Maquiavelo»[32]

A pesar de ser *El príncipe* una revelación de las nervaduras del poder, su contenido se propone su conservación y control. No podemos olvidar que el análisis maquiaveliano de la vida en común se da desde la perspectiva del poder y para el poder. Y al príncipe el poder (sea heredado o adquirido) se le presenta como discutible y amenazado porque, como dice Merleau-Ponty, «los hombres viven en el horizonte del estado y de la ley mientras que la injusticia no les hace tomar conciencia de lo que tienen de injustificable».[33] El problema del príncipe es evitar así que se deshaga el «acuerdo» y lograr mantener el respeto o el reconocimiento de los gobernados, ya que el ejercicio del «poder no es fuerza sin más, pero tampoco es honesta delegación de las voluntades, como si las voluntades pudieran anular su diferencia»;[34] por ende la función de la política no puede entenderse como obligar ni permitir, sino como delimitar; y concluye: «no siendo hecho puro, ni derecho absoluto, el poder no obliga, no persuade: delimita —y se delimita mucho mejor usando la libertad que el terror—».[35]

Remarcando que la violencia pura sólo puede ser episódica, Merleau-Ponty destaca el carácter de fragilidad del poder en el hecho de que: «la violencia [dice] no puede procurar el asentimiento profundo, que constituye el poder, y no lo substituye: "si (el príncipe) se encuentra en la necesidad de castigar a muerte, debe dar sus motivos". [Y esto, dice Merleau-Ponty] es lo mismo que decir que no hay poder absoluto».[36] El filósofo continúa la

32. *Ibíd.*, p. 279.
33. *Ibíd.*, pp. 266-267.
34. *Ibíd.*, p. 276.
35. *Ídem.*
36. *Ibíd.*, p. 268.

interrogante maquiaveliana por el significado de la acción como lo propio de la política; reconoce la contingencia del mundo público (la «pluralidad» arendtiana); y establece el lugar de la voluntad (el «quién» de la acción, que según Arendt es siempre colectiva); todo esto desde la perspectiva del príncipe tanto como de los gobernados y desde una perspectiva práctico-vital. Así demuestra, coincidente con Arendt, que la política no se agota en el ejercicio del poder, como tampoco en el impoder ni en sus múltiples fases o formas de resistencia; ya que como él mismo dice: «como en nuestras relaciones con los demás Maquiavelo define en nuestras relaciones con la fortuna una virtud tan alejada de la soledad como de la docilidad».[37] Y esto significa que ni la autarquía ni la obediencia solipsistas pueden ser buenas guías para la acción, que es lo que a él le interesa desentrañar.

Por otra parte, en esta relación de gobernantes con gobernados debemos reconocer también el carácter de imagen del poder. Dice Merleau-Ponty: «el poder lleva a su alrededor un halo, y su desgracia —como la del pueblo que tampoco se conoce—, es la de no ver la imagen de sí mismo que ofrece a los demás: es pues una condición fundamental de la política desarrollarse en las apariencias»,[38] debido a que su espacio de realización es el espacio público. Sin embargo esto no significa de ninguna manera tener que engañar: «esto no quiere decir que sea necesario ni preferible siquiera engañar, sino que, en la distancia [...] se dibuja un personaje, hecho de gestos y de palabras, que los hombres honran o detestan ciegamente».[39] Merleau-Ponty insiste: «el príncipe no es un impostor; Maquiavelo escribe claramente: "un príncipe debe esforzarse por hacerse una reputación de bondad, de clemencia, de piedad, de lealtad y de justicia; debe tener por lo demás todas estas buenas cualidades". Lo que quiere decir es que, aunque sean verdaderas, las cualidades del jefe son siempre presa de la leyenda»[40] porque no se le toca, sólo se le ve. Y en ese sentido resulta fundamental a la acción del príncipe, tanto como a la comprensión del sentido y el valor de la política, la agudeza de considerar dicha apariencia. La manera en que son percibidos los actos humanos obliga a saberse parte de los demás, también como una forma de

37. *Ídem.*
38. *Ídem.*
39. *Ibíd.*, p. 271.
40. *Ídem.*

conservación del poder: «el poder que llamamos legítimo es aquel que logra evitar el *desprecio y el odio*».[41] Y esto significa que la propia conservación del poder depende de los otros; es decir, de su aceptación, y ésta a su vez del reconocimiento al príncipe.

Por ello dice Merleau-Ponty: «es necesario que el príncipe tenga el sentimiento de estos ecos que despiertan sus palabras y sus actos [...] que mantenga contacto con esos testigos de los que le viene todo su poder. No puede gobernar como visionario, tiene que permanecer libre incluso con relación a sus virtudes».[42] En esto consiste precisamente la *virtud* política —pública, es decir, ante los demás (y no exclusiva del poder político)— que es por ende de un orden más alto que la moral individual (si es que esto existe).[43] Pero ¿cómo es posible mantener el poder, y seguir siendo *con* y *en los otros*?, se preguntarán los nuevos príncipes que quieren alcanzar la virtud, aislados del pueblo a través de la intriga y la lisonja. Merleau-Ponty nos propone: leyendo el mundo desde el impoder; y pasar de la perspectiva del príncipe a la de los gobernados, para tocar los aspectos más nítidos de la política en tanto relación con los demás.

Definitivamente el punto de partida para explorar la fuente fenomenológica de la reflexión merleaupontiana en torno a la política es compatible con la definición arendtiana de la política como acción sustantiva —que permanentemente acecha las prácticas humanas, promoviendo en ellas el ejercicio de libertad que caracteriza lo más digno de lo humano; pero nuestro autor integra una idea complementaria acerca de que el poder no está concentrado en alguien o algo en particular, ni reducido al poder político. Según nuestro homenajeado, el problema de un humanismo real planteado por Maquiavelo fue recogido por Marx hace cien años. Marx «buscó en la situación y en el movimiento vital de los hombres más explotados, más oprimidos, más desprovistos de poder, el fundamento de un poder revolucionario, es decir, capaz de suprimir la explotación y la opresión».[44] Desde la pers-

41. *Ídem*.
42. *Ídem*.
43. Probablemente la moral individual sólo puede expresarse en la forma de «los principios», en tanto corresponde al espacio privado, pero nunca en el espacio público, que se caracteriza precisamente como el espacio en donde se da naturalmente la relación con los otros.
44. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit*.

pectiva revolucionaria de Marx «se trataba de constituir un poder de los sin poder»; aunque según Merleau-Ponty el problema que el comunismo le planteó al mundo fue la hipocresía del liberalismo frente a sus propios valores, y el reto de la política socialista fue llegar a realizarlos en la práctica: «había que inventar formas políticas capaces de controlar el poder sin anularlo».[45]

Merleau-Ponty mantiene una posición crítica frente a la falsa alternativa (de opresión y violencia) que signa las dos líneas históricas del poder: liberalismo y comunismo,[46] y afirma que «el problema esencial consiste en saber si todo el poder tiende a "autonomizarse", y es entonces un destino inevitable en toda sociedad humana».[47] El problema que le plantea a ambos esquemas es el mismo: la contradicción entre la pureza de los principios, sobre la acción cruenta de sus historias. En este sentido ubica con precisión: lo que se le reprocha a Maquiavelo «es la idea de que la historia es una lucha y la política relación entre los hombres más que entre los principios»; pero «¿acaso no es esto cierto? Los principios no comprometen a nada y [...] se acomodan a todos los fines». La historia nos demuestra que «aplicados en una situación conveniente los principios son instrumentos de opresión», y hay ejemplos más claros todavía de que «los mismos principios pueden servir a los dos adversarios».[48]

De hecho podemos reconocer, junto con nuestro autor, que «todo el mundo lucha en nombre de los mismos valores: la libertad, la justicia, con los que se quiere formar sociedad: los esclavos o los dueños».[49] Pero reconocer esto no implica para nuestro filósofo desecharlos, sino ubicar justamente su necesidad y su

45. *Ídem*.

46. Y las desarrolla de forma amplia en su libro *Humanismo y terror*. Afirma que «la cuestión no es sólo saber que piensan los liberales, sino que hace en realidad el estado liberal dentro de sus fronteras y fuera de ellas. La pureza de sus principios no la absuelve; por el contrario, la condena si se comprueba que no existe en la práctica». Y más adelante añade: «toda discusión seria del comunismo debe plantear el problema, pues, como el mismo comunismo lo hace, es decir, no sobre el terreno de los principios, sino sobre el de las relaciones humanas» (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 8-9). Hannah Arendt por su parte sostiene que «el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado» (*op. cit.*, p. 223).

47. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y Terror, op. cit.*

48. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*

49. *Ídem*.

valor: «lo que importa, pues, no es solamente saber *qué principios* se han de elegir, sino también quién, qué fuerzas, qué hombres los van a llevar a la práctica». Y en esto otra vez admite: «Maquiavelo tenía razón: los valores son necesarios, pero *eso no basta*, y es peligroso incluso quedarse en esto; mientras no se ha elegido a los que van a tener la misión de representarlos en la lucha histórica, no se ha hecho nada».[50]

De esta manera su caracterización del pensamiento maquiaveliano resulta profundamente afín a la propia filosofía fenomenológica y más allá, hacia la misma historia de la tradición filosófica, ya que Merleau-Ponty entiende que de lo que se trata en política, como en toda relación humana, es de la búsqueda del «la vida buena» o «del buen vivir». Y en este proceso de humanización con los otros —desde los estoicos hasta el pragmatismo más actual— se ha sostenido con simpleza, tanto para la esfera privada como en la pública, la evidente y profunda verdad de que «somos lo que hacemos». En este contexto, Merleau-Ponty sugiere de Maquiavelo la visión de un pensador realista que logra resistir a la fascinación del caos tanto como al desencanto, gracias a su capacidad de mantenerse en un justo realismo.

Maquiavelo le evoca la idea de un azar fundamental, «de una adversidad que se sustrae a los intentos de los más inteligentes y de los más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio trascendental, sino porque recurre a los simples supuestos de nuestra condición. Apartando con el mismo gesto la esperanza y la desesperación».[51]

Por último, Merleau-Ponty asegura que el pesimismo de Maquiavelo no es cerrado. Incluso, dice, «indicó las condiciones de una política que no sea injusta: la que contente al pueblo. No porque el pueblo lo sepa todo, sino porque, si hay alguien inocente, es él [y cita]: "Se puede contentar sin injusticia al pueblo, a los grandes no: éstos intentan ejercer la tiranía, aquél evitarla sólo" [...De ahí que concluya] el pueblo no pide más que una cosa: no ser oprimido».[52] Y en esto consiste precisamente la *Virtú*: en saber ejercer el poder sin desalojar el interés personal (que es probablemente algo vital), pero haciéndolo coincidir con las

50. *Ídem*.
51. *Ibíd*., p. 273.
52. *Ibíd*., p. 268.

necesidades de los demás. Maquiavelo no le planteaba al príncipe dejar de ser «bueno» o que fuera «malo» (lo cual es finalmente, en cualquiera de los dos casos, un asunto personal), sino que además de ser bueno fuera «correcto», esto es, inteligente; o bien, capaz de adecuar sus deseos y sus intereses humanos a las necesidades humanas de los demás.

3. **Realismo fenomenológico: Arendt y Merleau-Ponty**

> El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante [...]; mientras está allí la polis para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario, todas las cosas están seguras.
>
> HANNAH ARENDT, *La condición humana*[53]

Quiero comenzar por establecer tres conclusiones:

1) Manteniendo un rechazo de la «inmoralidad» como lugar natural de la política y en defensa de la acción política como virtud —que lleva a identificar la *gloria* (de la acción política) como una virtud más alta que la «bondad»— nuestros autores coinciden con Maquiavelo en cuestionar la errónea reducción de la política a la «moral» (en el sentido tradicional de éste concepto). Decir que no se debe ser «bueno» en política no significa lógicamente que se deba *ser malo*, ésa es una falacia. Lo que los tres sostienen es que en el espacio público, ante los otros, se debe ser, más que bueno: virtuoso.

2) Ambos, Merleau-Ponty y Arendt, consideran a los otros, o la «pluralidad», como la condición fundamental de la política. El desarrollo de Arendt nos aclara y permite comprender a Maquiavelo en el nivel del pensamiento, a través de los conceptos y en su puntual delimitación de lo privado y lo público; mientras que para Merleau-Ponty la distinción más importante es la de los principios; que podríamos ubicar del lado de lo privado (si ampliamos dicho concepto a un plano mayor que el de espacio físico, que es como los define Arendt), y los actos; que se realizan en la esfera pública. Esto le permite aclarar el pensamiento de Maquiavelo y capturar su profundo sentido práctico (mejor que

53. *Ibíd.*, p. 228.

desde el punto de vista teórico conceptual de Arendt), en el nivel de la praxis social y de la acción real. Pero además mantiene claramente un *vínculo* necesario entre la esfera de *los principios* y la de *los actos* humanos.[54]

3) En eso consiste precisamente la concepción merleaupontiana de la política, o el realismo fenomenológico de su propuesta: que la política no se define más que en acto; como libertad, pero en acto (diría Arendt, como liberación), porque al espacio público no le corresponde integrar los principios abstractos (del «bien» o del «mal», «lo bueno» y «lo malo») sino brindar su posibilidad de concreción a los actos humanos, sean estos «nobles» o «crueles»; es decir, sean acciones políticas o gestos privados que la niegan, como la fuerza o la violencia. Pero las cuales podemos juzgar porque se realizan ante los demás.

Merleau-Ponty piensa que lo que vuelve desconcertante el pensamiento de Maquiavelo es precisamente su simpleza y realismo. «Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre».[55] En consonancia con su realismo fenomenológico, el aporte que Merleau-Ponty realiza es una propuesta de afirmación humana que también parte de una lectura comprometida y descarnada del mundo, pero que trata de estar más allá de las circunstancias, paradójicamente, sin renunciar al compromiso fenomenológico y existencial con su propia experiencia.

Así como rechaza a «la bondad» como el criterio en política, nuestro autor considera que «la maldad» tampoco puede ser un principio guía. En el prefacio de *Humanismo y terror* expresa de acuerdo con sus propias circunstancias existenciales: «que un sistema tal vez nos condene, eso no prueba que sea el mal absoluto y no nos dispensa de rendirle justicia cuando corresponda. Si nos habituamos a ver en él nada más que una amenaza contra nuestra vida entramos en la lucha a muerte donde *todos los medios son buenos,* en el mito, en la propaganda, en el juego de la violencia. En esas perspectivas lúgubres se razona mal. Es preciso comprender de

54. Vínculo cuyo lugar probablemente corresponde con el contenido del ámbito privado que es la moral individual.

55. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*

una buena vez que esas cosas pueden pasar, y pensar como gente con vida».[56] Merleau-Ponty describe así y se adscribe a una suerte de realismo sin pesadumbre —que coincide con el optimismo moderado de Arendt, aunque se diferencia de ella por su experiencia personal. Lo que trata de decirnos es que si existiera una suerte de adversidad, ésta «no tiene nombre, ni intenciones», y, por ende, los seres humanos no tenemos que poner límites a nuestro poder.

El filósofo hace así un llamamiento a la seriedad de la política (en contra de lo que llama «la irresponsabilidad del político»), ya que concibe que la potencia de la política y su capacidad es tal que: «en lugar de afirmar simplemente nuestras voluntades, nos obliga a buscar difícilmente en las cosas la figura que deben asumir».[57] Es decir, el poder va más allá de un voluntarismo caprichoso del yo; la pluralidad nos obliga a ser virtuosos para lograr el mantenimiento del mundo. El ser humano, como diría Arendt, está abierto siempre a la experiencia de la libertad y a la posibilidad del milagro, y el milagro no es sino la realización de la libertad que aparece en el mundo con la acción. En el mismo sentido Merleau-Ponty piensa que a pesar de toda la hostilidad del entorno y en cualquier régimen político, «aunque supongamos en las cosas un principio hostil, como no sabemos sus planes, es como si no existiera para nosotros [de ahí que la conclusión sea que] los hombres no deben abandonarse jamás».[58]

Aunque es verdad que en el campo de los asuntos humanos todo es incierto, también es verdad que la acción humana es la única capaz de modificar el rumbo de las cosas; por ello nuestro autor nos recuerda que: «el mundo humano es un sistema abierto e inacabado y la misma contingencia fundamental que lo amenaza de discordancia lo sustrae también a la fatalidad del desorden y prohíbe desesperar de él».[59] Arendt va más allá y asegura que «el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamen-

56. M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, *op. cit.*, p. 40.
57. *Ibíd.*, p. 29.
58. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*
59. *Humanismo y terror*, ed. cit., p. 237. La voluntad humana es tal que, como dice Merleau-Ponty: «el azar no toma cartas de naturaleza hasta que nosotros renunciamos a comprender y a querer».

te la facultad de la acción».[60] Por ello el ser humano es quien puede realizar el milagro y no Dios.

Por otra parte, ¿qué puede hacer la acción o el poder por la justicia? Nuestro autor conmina, como único recurso, «a tener presentes a los demás y a nuestro tiempo que nos hace encontrar a los demás en el momento en que renunciamos a oprimirlos».[61] Afirma así que la solución de la injusticia y la dominación sólo podremos encontrarla en unas relaciones absolutamente nuevas entre el poder y los súbditos. Dado que el pueblo es el único inocente y no costaría nada hacer del poder un vehículo de la justicia, Merleau-Ponty cree que esto es precisamente lo que nos propone Maquiavelo. La facultad del príncipe tanto como de los gobernados para actuar está determinada por la acción, en tanto voluntad (no individual, sino) de ser junto a los otros. El hombre político, dice Teo Ramírez en su último libro, «es el que vive, no por los otros o para otros, sino como ellos, con ellos, ante ellos».[62]

Según Merleau-Ponty los signos y la fortuna no fallan, pero al hombre le toca comprender «lo que en los posibles del momento es humanamente válido». Dios ha ofrecido el *maná*, pero ello no significa que tenga que traerlo hasta nosotros: «a nosotros nos toca hacer el resto, puesto que Dios, si lo hiciera todo sin nosotros nos despojaría de la acción [...] de la porción de acción que nos está reservada»,[63] y con ello de la libertad que nos permitiría alcanzar por nosotros mismos nuestro destino...

60. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 266.
61. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 273.
62. M.T. Ramírez Cobián, *Escorzos y horizontes*, *op. cit.*, p. 141.
63. M. Merleau-Ponty, «Nota sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 274.

MERLEAU-PONTY EN LA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA ACERCA DE LAS POLÍTICAS NORMATIVAS DEL CUERPO (G. Canguilhem, S. de Beauvoir, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler)

Esteban García
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires

Entre los filósofos contemporáneos Merleau-Ponty ha sido caracterizado frecuentemente y con justeza como «el filósofo del cuerpo». No siempre de modo explícito y reconocido, su pensamiento es sin duda responsable, junto con el de Nietzsche, del lugar axial que la corporalidad llegó a ocupar en la reflexión filosófica contemporánea desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente. Su íntegro proyecto filosófico puede ser visto como un trabajo de crítica indefinida de las concepciones preexistentes del cuerpo —las propias de la historia de la filosofía, de las ciencias naturales, de las diversas psicologías— con el fin de reavivar la interrogación por la experiencia corporal y restituirle su misterio como algo de lo que todavía queda todo por pensar y decir: «será menester [...] despertar la experiencia del mundo, tal como nos aparece en tanto somos en el mundo por nuestro cuerpo». El filósofo proponía a sus lectores recuperar o tomar nuevo «contacto con el cuerpo y con el mundo»; «[reaprender] a sentir nuestro cuerpo, [encontrar] de nuevo, por debajo del saber objetivo y distante del cuerpo, otro saber que tenemos porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo».[1] Este proyecto recibió distintos nombres en diversos de sus escritos. Así, por ejemplo, se refiere Merleau-Ponty en el Prólogo de su *Fenomenología de la percepción* a una *epoché* «que no se termina con la vuelta al yo»[2] sino que consiste en mantener despierto el asombro ante la experiencia, con la consiguiente impo-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, México, FCE, 1957, p. 497.
2. *Ibíd.*, p. x.

sibilidad de una reducción completa y acabada.[3] En la misma obra se refiere en análogo sentido a una «reflexión radical»,[4] y aún en *Lo visible y lo invisible* definirá a la filosofía como un «pensamiento interrogativo»: aquel que consiste en el trabajo de sostener continuamente una mirada interrogativa respecto del mundo, formulando indefinidamente a la experiencia preguntas «que ningún enunciado, ninguna respuesta puedan llenar».[5] Si se aborda el desarrollo de la filosofía de Merleau-Ponty como una serie de tesis sucesivamente postuladas, podría creerse que la última filosofía de la *chair* significaría una ruptura con la filosofía del «cuerpo-sujeto» desarrollada en la *Fenomenología de la percepción*. Si se adopta en cambio el punto de vista del mismo Merleau-Ponty acerca de la filosofía como pensamiento interrogativo, la *chair* no es más que otro modo de mantener viva la misma interrogación de la experiencia corporal que siempre obsesionó su pensamiento, de evitar la esclerosis del cuerpo-interrogación en cualquier definición. ¿Obra inacabada, concepto fallido que, en su época tardía, disimula su fracaso mediante el recurso a la metáfora o la literatura? Al contrario: obra realizada a cada paso, desde su primer paso —en el mismo sentido en que Merleau-Ponty decía que «la primera de las pinturas iba hasta el fondo del porvenir».[6] Desde la perspectiva que aquí proponemos, toda la deriva de la obra merleaupontiana se revela como íntegramente coherente, no con la coherencia estática de un sistema sino con la coherencia dinámica del sentido de un movimiento: aquel que tiende a reavivar y mantener viva la interrogación acerca de la experiencia corporal, o más precisamente, esa interrogación que *es* la experiencia corporal misma. Se aplica entonces a la filosofía, y en particular a esta filosofía, aquello que Merleau-Ponty dijera de la creación artística: «estamos fascinados de tal manera por la idea clásica de la adecuación inte-

3. *Ibíd.*, p. xii.

4. *Ibíd.*, pp. xii, 241ss.

5. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, trad. J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 162. También afirma en una conferencia: «lo que hace al filósofo es el movimiento que reconduce sin cesar del conocimiento a la ignorancia, de la ignorancia al conocimiento, y una especie de reposo en ese movimiento» (*cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 10).

6. Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 92.

lectual que este pensamiento [...] nos deja la impresión [...] de una palabra paralizada o abortada».[7] Pero «las figuras de la literatura y de la filosofía no son verdaderamente adquiridas, no se acumulan en un tesoro estable», sólo sirven para sacar a la luz, vez tras vez, zonas «pobladas de seres espesos, abiertos, desgarrados, donde no es cuestión de tratar exhaustivamente». A los críticos que replican: «¿no es más que esto? ¿Es el más alto punto de la razón constatar ese deslizamiento del suelo bajo nuestros pasos, nombrar pomposamente interrogación a un estado de estupor continuo?», Merleau-Ponty responde que tal decepción «es la del falso imaginario que reclama una positividad que colme exactamente su vacío. Es el pesar de no ser todo». Pesar infundado, porque «si ninguna obra se acaba absolutamente, [...] si las creaciones no son adquisiciones, no es sólo porque pasen [...], es también porque tienen casi toda la vida por delante».[8]

A partir de las interpretaciones más corrientes de la filosofía de Merleau-Ponty, es posible desconfiar del perfil del filósofo que estamos intentando esbozar, como si se tratara aquí de alguna arriesgada interpretación de Merleau-Ponty en clave «postmoderna»: ¿no consiste, al fin y al cabo, aquel retorno a la experiencia corporal pre-lingüística propuesto por Merleau-Ponty, en la propuesta de un nuevo origen o fundamento último sobre el cual construir una gnoseología y una ontología, más que esta interrogación y crítica sin fin? ¿No se trata sin más de una especie de nuevo retorno a la conciencia sólo que definida de otro modo? Es apropiado en este caso recordar un párrafo correspondiente a un curso tardío donde Merleau-Ponty afirma taxativamente que «la filosofía no busca la adecuación sin palabra a un vivido inmediato: ella misma no se realiza más que haciéndose palabra y sería de su parte una fatal inconsecuencia tratar al lenguaje como una pantalla entre ella y el ser». La filosofía no propone la ilusión «de un retorno a lo inmediato, [...] de una integridad original, de un secreto perdido y a reencontrar que anularía las preguntas». El retorno, «el recomenzar, la reconquista del ser desde el olvido, la distracción, el hábito, el re- de la filosofía [...] no apela a una coincidencia perdida que se trataría de restablecer: si está perdida, lo está para siempre». Ni el pasa-

7. *Ibíd.*, p. 91.
8. *Ibíd.*, p. 92.

do ni el presente —agrega Merleau-Ponty— «lo son en el sentido de la coincidencia» y es por eso que «el retorno filosófico es a la vez partida». La filosofía debe en fin ser comprendida como «la invitación a re-ver lo visible, re-hablar la palabra, re-pensar el pensamiento».[9] Párrafos como éstos deberían bastar para desembarazar a muchos lectores de ciertas interpretaciones apresuradas de la filosofía merleaupontiana, aquellas que, deudoras de las críticas postestructuralistas y deconstruccionistas a la fenomenología, ven en Merleau-Ponty a un filósofo que meramente habría anexado un apéndice existencial y corporal a una filosofía del sujeto y de la conciencia cuyas premisas habrían permanecido intactas desde la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.[10] Si Jacques Lacan promovió este mito entre los psicoanalistas,[11] tampoco Michel Foucault escapó del todo a este tipo de lectura, por ejemplo al mencionar en varios reportajes a Merleau-Ponty junto a Sartre como representantes de un pensamiento existencialista y humanista ya fenecido. En una ocasión ubicó a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty en las antípodas filosóficas de la *Lógica del sentido* de G. Deleuze,[12] y aún una vez más situó a Merleau-Ponty en una tradición filosófica francesa de «lo vivido» presuntamente opuesta a la tradición epistemológica de «lo viviente», en la que él mismo se alineaba a la zaga de G. Canguilhem.[13] Si se recuerda por ejemplo que, simultáneamente, Canguilhem se refería de modo explícito y reiterado a las muchas convergencias que hallaba entre su propio pensamiento y el de Merleau-Ponty,[14] se comprende que aquellas apreciaciones de Foucault representaban más bien estrate-

9. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996, pp. 372-375.

10. Glosamos a Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967, p. 1.

11. Jacques Lacan, «Maurice Merleau-Ponty», *Les Temps Modernes*, año 17, n.º 184-185, pp. 245ss.

12. Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972.

13. Michel Foucault, «La vie, l'expérience et la science», *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 90, n.º 1: «Canguilhem», enero-marzo de 1985, pp. 3-14. Se trata del último texto que Foucault mandó a impresión, y que consistía en una revisión de su prefacio a la edición estadounidense de *Lo normal y lo patológico*.

14. *Cfr.* por ejemplo Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, pp. 7, 141. *Cfr.* también las referencias de Canguilhem a Merleau-Ponty en «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», en *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 67.

gias ocasionales de diferenciación generacional que análisis justos de los conceptos de una filosofía. Estas consideraciones introductorias tienen el propósito de «justificar» la serie aparentemente disonante de autores enumerados en nuestro título a la zaga de Merleau-Ponty (Foucault, Butler, etc.). Más allá de las incompatibilidades y discontinuidades que pueden oírse entre discursos tan personales y que a veces se empeñaron en subrayar sus diferencias, nos propondremos hacer dialogar sus pensamientos oyéndolos como «filósofos del cuerpo», mojones en el camino de la misma interrogación indefinida que nos formula la experiencia corporal. En las páginas que siguen, sin embargo, no podremos dedicar igual atención en el análisis a cada una de estas filosofías, sino que nos concentraremos en poner de relieve en la filosofía de Merleau-Ponty aquellos conceptos que permitirían trazar puentes con los desarrollos más contemporáneos mencionados, conceptos que, según propondremos, incluso les han abierto el camino.

Será necesario en primer lugar recordar algunas nociones básicas de la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty se propone desarrollar una descripción original de la experiencia corporal tal como es vivida. No me vivo corporalmente como ese conglomerado anatomo-fisiológico que describen las ciencias, ni soy tampoco meramente un psiquismo que tendría una imagen o representación de su cuerpo, sino que me vivo corporalmente como un conjunto articulado de posibilidades de comportamiento. Estas disposiciones motrices latentes simultáneamente organizan mi propiocepción y remiten por sí mismas a otros cuerpos y a un mundo con los que me relaciono: ellas son por sí mismas estas pautas relacionales. Para ilustrar esta tesis el filósofo alude al caso de personas mutiladas que continúan sintiendo sus miembros perdidos: «Tener un brazo fantasma significa permanecer abierto a todas las acciones de que únicamente el brazo es capaz, significa salvaguardar el campo práctico que se tenía antes de la mutilación».[15] El caso adquiere un valor no meramente ilustrativo sino prototípico para Merleau-Ponty, ya que en su visión siempre y sólo nos vivimos corporalmente como «esquemas motrices», repertorios de posibilidades de comportamiento que han sido configurados mediante

15. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 88.

hábitos adquiridos intersubjetivamente. Nuestro cuerpo vivido es siempre, en este sentido, un «cuerpo virtual»[16] o «cuerpo fantasma», no en el sentido de una representación o «imagen del cuerpo» sino en el sentido de que el *hardware* orgánico sólo cuenta en nuestra experiencia en la medida en que se integra en estas posibilidades de comportamiento habitual y cultural. El cuerpo vivido no tiene lugar en el espacio físico pero no es tampoco una imagen psíquica: «mi cuerpo está donde tiene algo que hacer»,[17] en esa dimensión ontológica ambigua del «comportamiento». Los patrones motrices —como saberes que no son intelectuales ni lingüísticos sino pragmáticos, saberes de nuestras manos y nuestros pies— regulan simultáneamente nuestra propiocepción y la percepción del mundo.[18] Desde esta perspectiva, los útiles, los vehículos, la vestimenta o los espacios arquitectónicos aparecen por sí mismos como encauzadores y potenciadores de nuestras posibilidades senso-motrices, que a la vez condicionan y conforman nuestro cuerpo: una suerte de patrones comportamentales «objetivados», sedimentados en el mundo mismo, que nos predisponen a conducirnos según modos culturalmente pautados. Por eso Merleau-Ponty observa algo que resultaría de interés, por ejemplo, en el contexto de los desarrollos contemporáneos de teóricas post-feministas como Donna Haraway o Beatriz Preciado (si no se interpusieran aquellas interpretaciones estereotipadas de Merleau-Ponty que, como mencionamos antes, guían a muchos lectores contemporáneos): los límites del cuerpo son esencialmente lábiles y plásticos, el cuerpo-comportamiento como potencia senso-motriz puede *no* incluir características visiblemente observables o bien *incluir* útiles, prótesis, vestimentas, vehículos. Esto lo hace en función de sus habitualidades, es decir, de los modos pautados de relacionarse y de habitar entornos que ha «incorporado» culturalmente, o dicho más

16. La expresión «corps virtuel» aparece por ejemplo en el capítulo II (acerca de «El espacio») de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción*. *Cfr*. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 289.

17. «Mon corps est là où il a quelque chose à faire». *Cfr*. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 289.

18. «Se trata de un saber que está en las manos. [...] Es el cuerpo quien "comprende" en la adquisición del hábito». M. Merleau- Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 157, 158.

precisamente, que lo conforman como el cuerpo que es. En este sentido, el artificio cultural y técnico es constitutivo de la naturaleza misma del cuerpo humano, y no como a veces se ha sugerido, una deriva circunstancial y extraordinaria de la corporalidad propia de la época postmoderna del *cyborg*. La visión de Merleau-Ponty es en este sentido más cercana a la de Nietzsche cuando afirma que *toda* cultura es un modo particular de criar determinados cuerpos,[19] y esta crianza significa siempre cierta «tecnología del cuerpo», es decir, un modo de «hacer cuerpo» con implementos culturales y técnicos que ingenuamente consideramos accesorios.

El lenguaje es igualmente una de estas «máquinas culturales» que nuestro cuerpo encuentra, a la que se acopla, de la que se sirve y que a la vez lo conforman. De la definición merleau-pontiana del cuerpo como comportamiento se derivan tanto la consideración del cuerpo como artefacto cultural, como el carácter orgánico o «natural», por así decir, del artefacto cultural.[20] Daniel Dennett formula una idea en alguna medida afín a esta última concepción cuando enuncia que el lenguaje es:

> tanto un producto biológico como lo son las demás construcciones que encontramos en el mundo animal. Separado de él, el ser humano está tan incompleto como un pájaro sin sus plumas. [...] La vestimenta es también parte del fenotipo ampliado del *Homo sapiens*.[...] Representar desnudo al *Homo sapiens* en una enciclopedia ilustrada de zoología tiene el mismo sentido que representar al *Ursus arctus* —el oso negro— montado en bicicleta y vestido de payaso.[21]

Sin embargo, el entrelazamiento de la naturaleza y la cultura que propone Merleau-Ponty en el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* dedicado al lenguaje es un tanto más complejo que el propuesto por Dennett, por cuanto resulta de su definición previa del cuerpo como comportamiento (mientras que

19. *Cfr.* por ejemplo Federico Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1987, p. 48.

20. *Cfr.* a este respecto Esteban A. García, «El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *phýsis*», *Areté. Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Perú, vol. XVIII, n.º 1, 2006, pp. 51-76.

21. Daniel Dennett, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 427.

Dennett sigue teniendo en mente la acepción tradicional del cuerpo como organismo biológico). Según Merleau-Ponty:

> la dotación psico-fisiológica deja abiertas innumerables posibilidades y no hay aquí, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada una vez por todas. [...] No es más natural o menos convencional gritar en la cólera o besar en el amor que llamar a una mesa, mesa. Los sentimientos y las conductas pasionales se inventan como las palabras. Inclusive aquellos que, como la paternidad, parecen inscritos en el cuerpo humano, son en realidad instituciones. Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que se llamarían «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, según se quiera [...].[22]

Una de las apuestas más originales y paradójicas de esta teoría reside en que, por vía de considerar al lenguaje como un comportamiento corporal, permite cruzar las asociaciones tradicionales entre cuerpo y naturaleza por un lado, y lenguaje y cultura por otro: el lenguaje puede ser considerado tan natural como el cuerpo (tal como sugería Dennett), pero a condición de que se haya reconocido que el cuerpo es tan cultural como el lenguaje. Ahora bien, ¿qué significa más concretamente considerar al lenguaje como un modo del comportamiento corporal? En la visión de Merleau-Ponty, el lenguaje es un gesto sonoro del cuerpo, y no primariamente un gesto deíctico: la función referencial es deudora en su análisis de una función pragmática, intersubjetiva y expresiva. Con las palabras «manipulamos» el esquema corpóreo del otro[23] y, como por triangulación, nos referimos a la vez a un mundo. Para Merleau-Ponty aprender a hablar es como aprender a usar «un nuevo órgano de los sentidos»[24], abrir una nueva potencia sensorio-motriz en el cuerpo. Correlativamente se abren en las cosas nuevas dimensiones sensibles: el nombre de una cosa, la sonoridad fonemática del nombre e incluso la grafía asociada son escorzos o dimensiones sensibles de la cosa tal, como lo son su olor o su sabor, y al incorporársele tiñen a

22. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 208.

23. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, *op. cit*, p. 272 donde Merleau-Ponty se refiere a «un remaniement du schéma corporel» (una remodelación o reagrupación del esquema).

24. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 200.

todos los demás, reestructurando la presencia sensible total que tenemos frente nuestro.[25] Hay en esta teoría del lenguaje como gesto, como un modo más de la expresividad que el cuerpo mismo es, una «naturalización» o «encarnación» del lenguaje. En este sentido puede afirmar Merleau-Ponty que el lenguaje es como un órgano de los sentidos, e incluso que como el metal o el cristal, los seres humanos son «seres que suenan».[26] Pero a la vez, la anatomía y la materialidad del cuerpo mismo sólo son vividas según el modo particular en que se han integrado y han sido asumidas en cierta situación cultural, histórica y social, puesto que sólo pueden existir en relación con un entorno particular y en cohabitación con otros cuerpos: son en sí mismas dispositivos relacionales. Esto impide interpretar el «naturalismo» merleaupontiano en alguno de los sentidos corrientes del término.

Hay que observar también que la teoría merleaupontiana del lenguaje como gesto o comportamiento corporal expresivo nunca redunda en una mera equiparación o indistinción entre el lenguaje y los comportamientos corporales no lingüísticos, sino que ambas dimensiones pueden distinguirse en el análisis aun si están de hecho siempre entrelazadas. Más aún, deben ser distinguidas para formular, como hace Merleau-Ponty, una relación de quiasmo o reversibilidad entre ellas.[27] Merleau-Ponty no provee una versión más de alguna teoría del origen biológico o natural del lenguaje, precisamente porque ha mostrado que el comportamiento corporal no lingüístico ya está estructurado histórica, cultural e intersubjetivamente, y su originalidad está precisamente en haber despejado este área propia de una cultura corporal o comportamental «silenciosa», cuya prioridad en el análisis sigue reivindicando hasta en sus últimos escritos. Así se refiere, por ejemplo en *Lo visible y lo invisible* a «ese lenguaje-cosa que es tanto como un arma, acción, ofensa, seducción, porque hace que afloren todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado. [...] La filosofía misma es lenguaje, se apo-

25. *Cfr.* a este respecto Esteban A. García, «Cuerpos que suenan. Aspectos de la filosofía del lenguaje de M. Merleau-Ponty», *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, año XXIII, 44, enero-diciembre de 2004, pp. 265-302.

26. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, op. cit.*, pp. 179, 192.

27. *Cfr. ibíd.*, pp. 188ss.

ya en el lenguaje; pero ello no la imposibilita para hablar del lenguaje, ni del pre-lenguaje ni del mundo silencioso».[28]

Puede resultar llamativo que en sus textos póstumos Merleau-Ponty haga surgir su análisis del lenguaje a partir de su análisis de la sexualidad, siendo que ésta podría considerarse meramente como un modo peculiar y restringido del comportamiento intercorporal. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty considera sin embargo que es «con la acción paciente y silenciosa del deseo [que] se inicia la paradoja de la expresión».[29] Para comprender esta afirmación hay que recordar que la sexualidad no es para el filósofo una zona restringida del cuerpo vivido o un tipo peculiar de comportamiento, sino que, como ya se afirmaba en la *Fenomenología de la percepción*, la sexualidad está difundida en toda la existencia «como una atmósfera».[30] En el capítulo dedicado a la cuestión, la sexualidad es definida como la función misma de nuestras relaciones con los otros, como el emblema de nuestra esencial «socialidad». Habíamos afirmado que nuestro cuerpo vivido se ha constituido relacionándose con otros y no es más que un repertorio de pautas relacionales: ahora Merleau-Ponty afirma que esas relaciones intercorporales que nos constituyen son, en su diversidad, siempre de algún modo relaciones sexuales.[31] En su *Fenomenología* Merleau-Ponty afirmaba que «estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable»,[32] y en sus últimos cursos y escritos reiterará esta idea con la sugestiva afirmación de que, por ser corporales,

28. *Ibíd*, p. 159.

29. *Ibíd*, p. 179.

30. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 185.

31. Butler comenta esta idea de Merleau-Ponty diciendo: «nuestro ser al lado de nosotros mismos, fuera de nosotros mismos [un giro con el que la filósofa expresa lo que los fenomenólogos llaman *Mitsein*, "ser-con", o ser en relación] es una función de la sexualidad misma, donde la sexualidad no es esta o aquella dimensión de la existencia, ni la clave, ni la base de nuestra existencia, sino más bien co-extensiva con la existencia como Merleau-Ponty acertadamente sugirió» (Judith Butler, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 56). Esta idea no puede equipararse, sin embargo, con el «pansexualismo» que algunos críticos imputaron a ciertos análisis de Freud, puesto que no redunda en una reducción de la existencia a la sexualidad sino más bien en un enriquecimiento del concepto de lo sexual. Acerca de las opciones de interpretación a las que el psicoanálisis se presta según Merleau-Ponty, *cfr.* el capítulo V de la Parte I de la *Phénoménologie de la perception*: «Le corps comme être sexué».

32. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 497.

somos ontológicamente «promiscuos».[33] No tenemos autonomía ontológica, a diferencia del aséptico sujeto pensante cartesiano que se considera el primer existente y debe deducir luego la existencia de otra cosa. En los términos de los cursos acerca de *La Nature*, mi cuerpo está ontológicamente «en circuito» con el mundo, con los otros cuerpos e incluso con cuerpos no humanos, y esto «por su propio peso de cuerpo»: ser corporal consiste en esta misma condición de «estar en circuito».[34] También afirma más poéticamente en otros de sus últimos cursos que si pudiéramos abrir un cuerpo —no un cuerpo anatomo-fisiológico sino un «cuerpo comportamental», claro está— se «hallaría allí a todos los otros hombres como en las muñecas rusas, o más bien no en orden, sino en un estado de indivisión».[35] Merleau-Ponty cree además, siguiendo a Husserl, que la realidad misma del mundo se funda en su ser vivido como co-vivido: «vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos».[36] Si la socialidad es, a su vez, siempre de algún modo sexual, puede decirse entonces que el mundo percibido está enteramente teñido afectiva y eróticamente o, para usar los términos propios del filósofo: «toda percepción es un modo del deseo».[37] La exploración perceptiva que es modelo e inauguración de todo conocimiento, de toda búsqueda de la verdad como aquello que algo es en realidad, no es más que el intento de develar esos otros aspectos de la cosa que los otros ven: una búsqueda de convergencia con otras miradas o, en definitiva, una búsqueda de contacto con otros cuerpos.

La subjetividad no desaparece en este «magma interhumano», pero se muestra siempre deudora de esta socialidad corporal previa, de esta intercorporalidad originaria. No puedo saber quién soy —y en suma no puedo ser yo mismo— más que a través de mis relaciones con los otros: soy un nudo en la red. Esto significa más precisamente que, puesto que mi ser es corporal y mi cuerpo es un esquema de posibilidades habituales de comportamiento, estoy perpetuamente haciéndome en la reproducción nunca mecánica, siempre plástica y variada, de esas pautas

33. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours...*, *op. cit.*, pp. 211ss.

34. Maurice Merleau-Ponty, *La nature. Notes de courses du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 288.

35. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours...*, *op. cit.*, p. 211.

36. *Ídem*. La tesis de Husserl de que la objetividad se funda en la intersubjetividad puede verse expuesta en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*.

37. *Cfr*. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, pp. 287, 288, 272.

comportamentales: una combinación de generalidad y plasticidad que resume la noción merleaupontiana de «estilo» de comportamiento. Así afirma la *Fenomenología de la percepción* que «hago mi realidad y me uno a ella sólo en el acto. [...] En mi relación con las "cosas" [y con otros] me conozco».[38] No se trata en realidad para Merleau-Ponty de una mera cuestión de conocimiento de sí, sino ontológica: no soy más que el estilo de esos actos mundanos e intercorporales. La obra termina justamente con las palabras de Saint-Exupéry que afirman que «tú resides en tu acto mismo. Tu acto eres tú. [*Ton acte, c'est toi.*] [...] El hombre no es más que un nudo de relaciones».[39]

Es Merleau-Ponty mismo quien abre la posibilidad de aplicar esta noción de la subjetividad como estilo de comportamiento a la identidad de género, en el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* referido a la sexualidad: «el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, traza una fisonomía sexual y suscita los gestos del cuerpo masculino».[40] A pesar de que algunas teóricas feministas objetaron el aparente androcentrismo de este análisis merleaupontiano de la sexualidad, en otros textos el filósofo afirmó algo análogo acerca del ser mujer:

> Una mujer que pasa no es primeramente para mí un contorno corporal, un maniquí coloreado, un espectáculo, es una expresión individual, sentimental, sexual, es *una manera de ser carne dada por entero en el caminar*, o incluso en el solo golpe del talón sobre el suelo, así como la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera —una variación notable de la norma de caminar, de mirar, de tocar, de hablar que yo poseo porque soy cuerpo.[41]

Siendo el esquema sexual un repertorio de hábitos relacionales (hábitos de comportamiento intercorporal) aprendido en el contexto de culturas corporales particulares, las identidades

38. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 419, 420.
39. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 463.
40. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 171.
41. M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 68. El subrayado es nuestro. El punto de vista masculino presente en el análisis no resulta de un androcentrismo teórico, sino del hecho de que se trata de una descripción formulada por un filósofo hombre en primera persona (como textualmente dice el filósofo: de lo que una mujer es «para mí»).

de género masculina y femenina con la jerarquización funcional que suponen en nuestra cultura podrían ser consideradas entonces como patrones comportamentales idiosincrásicos, o como dirá Judith Butler citando justamente a Merleau-Ponty, estilos corporales o «estilos de la carne».[42]

La fecundidad de los conceptos merleaupontianos para dar cuenta de la identidad de género se comprobó primeramente en los desarrollos de Simone de Beauvoir, también inspirados en parte en la obra de Merleau-Ponty. En *El segundo sexo* Beauvoir tradujo la ontología fenomenológica sartreana a los términos del binario sexual: la mujer es *de hecho* el Otro, el cuerpo y el sexo frente a una conciencia que se dice «humana» en el doble sentido del hombre y de la humanidad. Ahora bien, según Beauvoir, la mujer es lo Otro porque a través de la historia «se ha constituido concretamente como lo Otro»,[43] y la perpetuación de los hechos tiende a transformarlos en esencias.[44] *El segundo sexo* pretende explicar qué motivos particulares hicieron y hacen que las conciencias, en la medida en que nuestra cultura las distribuye en «dos categorías humanas»,[45] ocupen distintos lugares preasignados en la dialéctica existencial de la conciencia y su otro. A la hora de explicar por qué los roles se distribuyen de esta manera, Beauvoir se inspira explícitamente en los desarrollos merleaupontianos: la feminidad no resulta meramente de determinaciones biológicas pero tampoco de una construcción absolutamente inmotivada, sino del entrelazamiento histórico de dimensiones biológicas, psicológicas, económicas y culturales: «en la colectividad humana nada es natural [...]. La mujer es un producto elaborado por la civilización [...], no es definida ni por sus hormonas ni por misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo».[46] Aun si es reconocida la importancia de «los datos biológicos» —cuestión que titula el primer capítulo

42. *Cfr*. las páginas finales de *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

43. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Debolsillo Contemporánea, 2007, p. 139.

44. «No se podrá impedir que la mujer no sea lo que ha sido hecha», S. Beauvoir, *op. cit*., p. 719.

45. *Ibíd*, p. 73.

46. *Ibíd.*, p. 718.

de la obra—, para la filósofa ellos no representan un destino, «no bastan para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; no la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado».[47] Si la biología no es destino para Beauvoir no es porque, como pensaría Sartre, la conciencia es una perpetua huída y trascendencia respecto de su facticidad, sino más bien, como afirma Beauvoir glosando a Merleau-Ponty, porque «la Humanidad es algo distinto de una especie —es un devenir histórico— y se define por la manera en que asume la ficción natural».[48] Merleau-Ponty suscribe explícitamente el punto de vista de Beauvoir en sus lecciones de psicología de La Sorbonne, al referirse a la conformación de la identidad de género en el desarrollo infantil. Afirma así que:

> el cuerpo [biológico] no es motor suficiente del desarrollo, pero le es necesario. [...] Simone de Beauvoir ha subrayado con justeza que no se puede poner al cuerpo ni en primer lugar, ni en segundo lugar. [...] Si él [el cuerpo] fuera inerte, sería un útil, pero no lo es, puesto que su consentimiento es necesario. [...] Lo esencial del desarrollo es la reestructuración por la cual una situación corporal es asumida en vistas de realizar un nuevo tipo de vida.[49]

En su comentario a Margaret Mead (*Male and Female*) Merleau-Ponty agrega que el desarrollo psíquico mediante el cual el organismo va a asumirse como masculino o femenino es el producto de relaciones familiares edípicas como las que describe el psicoanálisis, pero esta estructura familiar y las identidades de género que produce son propias de una determinada época y cultura. Hay que percibir «en las relaciones del niño con su madre analogías con las relaciones entre los adultos de las sociedades en cuestión» e incluso con las «relaciones del hombre con la naturaleza» propias de tal cultura. Merleau-Ponty concluye que:

> la relación masculinidad-feminidad es un elemento dentro de un tejido total que comprende la relación madre-hijo, relación de la sociedad en cuestión con la naturaleza, relación con el extranje-

47. *Ibíd.*, p. 43.
48. *Ibíd.*, p. 710.
49. Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Resumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 279.

> ro, y en general relación interhumana tal como existe en esta sociedad. No es posible hablar de *lo* femenino y de *lo* masculino puesto que cada civilización elabora cierto tipo de masculinidad correlativo de cierto tipo de feminidad, según su modo de existencia. Hay, en cambio, en el interior de una sociedad dada, un *estereotipo sexual*.[50]

Algunas teóricas feministas han reprochado al tratamiento merleaupontiano de la sexualidad su omisión de los aspectos políticos, jerárquicos y asimétricos de la diferencia genérica.[51] Más generalmente, podría observarse que Merleau-Ponty no articuló explícitamente su teoría de la corporalidad con su teoría política. Dicho en otros términos: si Merleau-Ponty desarrolló una filosofía del cuerpo y también una filosofía política, se echa de menos una teoría política de las relaciones intercorporales o una teoría corporal del poder, como la que de distintos modos desarrollarían más recientemente Pierre Bourdieu, Michel Foucault o ciertas teóricas feministas y postfeministas. Una razón posible de este déficit podría hallarse en el hecho de que Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* se concentró en mostrar que la concepción sartreana de las relaciones de la conciencia con sus otros como esencialmente agonística es parcial, en tanto tal situación deriva de una socialidad intercorporal más básica en la que se inscribe toda relación entre dos.[52] Esta concepción merleaupontiana de la socialidad, sin embargo, no sólo autorizó sino abrió el camino para desarrollos posteriores más concretos relativos a la «política de los cuerpos». Tal como lo ha mostrado Sara Heinärnaa,[53] la misma consideración política de la diferencia sexual que desarrolló Beauvoir deriva de leer con ojos merleaupontianos la ontología fenomenológica sartreana: hay una precedencia de la dimensión social e histórica —de ciertas «categorías humanas»— respecto de la dialéctica de las conciencias individuales, lo que sitúa de antemano a estas últimas en posiciones estructurales

50. *Ibíd*., p. 495. El subrayado es de Merleau-Ponty.

51. *Cfr*. por ejemplo Elizabeth Grosz, «Lived Bodies: Phenomenology and the Flesh», en *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp. 86-111.

52. Esta relativización del punto de vista de Sartre puede leerse en M. Merleau-Ponty, el capítulo IV de la Parte II de la *Phénoménologie de la perception*: «Autrui et le monde humain», *op. cit*.

53. Sara Heinämaa, *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

diferentes y asimétricas. En términos de Merleau-Ponty, «alrededor de nuestras iniciativas y de este proyecto rigurosamente individual que nosotros somos» debe reconocerse «una zona de existencia generalizada, de proyectos ya hechos, significaciones que se arrastran entre nosotros y las cosas y que nos califican como hombre, como burgués o como proletario», una conclusión a la que Beauvoir suscribiría agregando enfáticamente la calificación de mujer.[54]

Butler ha observado que en Beauvoir (y lo mismo puede decirse de Merleau-Ponty a la luz de algunos párrafos ya citados) se encuentra la idea de la feminidad y la masculinidad —o más bien, feminidades y masculinidades— como géneros culturalmente construidos y por tanto abiertos a cierta variabilidad, pero no se cuestiona el binarismo mismo, es decir, la existencia biológica de los dos sexos. Este básico binarismo sexual habría sido asumido en nuestra cultura bajo la forma de dos géneros asimétricos, y es este particular modo de generización jerárquica el que permitiría ser puesto en cuestión, pero no el binarismo biológico mismo.[55] Butler se pregunta sagazmente hasta qué punto es factible seguir sosteniendo la distinción entre estos dos órdenes, y en qué medida la «materialidad» y la «naturaleza» del sexo no resultan de una «materialización» y una «naturalización» de la normatividad genérica de nuestra cultura, normatividad que Butler frecuentemente sitúa en una dimensión lingüística. La crítica de Butler abre una valiosa perspectiva de análisis al advertir que «la naturaleza» puede funcionar como una suerte de astucia política destinada a hacer pasar por universales e inevitables ciertas construcciones culturales jerárquicas. Sin

54. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 492.

55. Beauvoir no distinguió explícitamente sexo y género, pero sus análisis muestran tácitamente en operación una distinción semejante, como lo advirtió Butler: ciertos aspectos de la feminidad serían construidos culturalmente y variables, mientras que otros rasgos serían «naturales» e invariables. Así afirmaba Beauvoir, por ejemplo, que «siempre habrá entre el hombre y la mujer ciertas diferencias; al tener una figura singular, su erotismo, y por tanto su mundo sexual, no podrían dejar de engendrar en la mujer una sensualidad y una sensibilidad particulares; sus relaciones con su propio cuerpo, con el cuerpo masculino, con el hijo, no serán jamás idénticas a las que el hombre sostiene»; «liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, pero no negarlas. [...] La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de los seres humanos en dos categorías separadas». S. Beauvoir, *El segundo sexo*, *op. cit.*, p. 724.

embargo, este sentido de «naturaleza» como un repertorio de rasgos fijos, universales y aislables es absolutamente ajeno a la acepción merleaupontiana de la noción de naturaleza, por razones que ya consideramos antes: la corporalidad señala en el análisis de Merleau-Ponty el entrelazamiento indiscernible de la naturaleza y la cultura.

Es verdad, sin embargo, que hay un sentido en que Merleau-Ponty continúa validando un particular carácter «natural» del cuerpo. Difícilmente pueda discutirse —y, por el contrario, es pertinente subrayar— que nuestra experiencia es, como dice Merleau-Ponty, siempre deudora de un «pasado de todos los pasados», de ciertas determinaciones que no hemos elegido por el solo hecho de haber nacido con ciertas estructuras corporales específicas.[56] Éste es el sentido filosófico de la «naturaleza» que Merleau-Ponty se propone reivindicar contra cierto intelectualismo que «no concede ninguna importancia a esta resistencia de la pasividad».[57] Pero esta naturaleza, en el sentido propiamente filosófico merleaupontiano, no es una suerte de sustrato único y fijo de características innatas y universales, determinables por medio de investigaciones científicas objetivas. Por un lado, puede recordarse que ya desde *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty se ocupó de mostrar que es la misma fisiología contemporánea la que pone en cuestión el modelo mecanicista del cuerpo como un conglomerado de partes con funciones fijas, para abordarlo en cambio como una estructura plástica de comportamientos integrados. En su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty advierte que esta plasticidad de las «estereotipias orgánicas»[58] permite que sean retomadas históricamente de diversos modos: ellas no pueden ser definidas más allá de las diversas culturas corporales que las retoman y reestructuran y esto dificulta determinar objetivamente invariantes orgánicos absolutos más allá de sus usos y significaciones históricos particulares. Si el arraigo del ser humano en la naturaleza, en el sentido de una pasividad y una determinación originarias, es ciertamente una con-

56. «Ce passé de tous les passés» (como un pasado que no es exclusivamente propio sino colectivo, que nunca fue vivido como mi presente y que sin embargo me determina; el pasado impersonal relativo a los cuerpos vivos en general) es una expresión que Merleau-Ponty utiliza en *Phénoménologie..., op. cit.*, p. 100.

57. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología..., op. cit.*, p. 66.

58. La expresión aparece en M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie..., op. cit.*, p. 100.

dición ontológica esencial e irrefutable, no hay que entender que esta «naturaleza» del cuerpo humano sea aquella que describe la anatomo-fisiología de nuestra época. Esta distinción entre ambos sentidos de naturaleza —filosófico y científico— es claro ya en la *Fenomenología de la percepción*, cuando Merleau-Ponty escribe, por ejemplo refiriéndose al concepto empirista de naturaleza, que «es absurdo pretender que tal naturaleza constituya el objeto primero de nuestra percepción: es posterior a la experiencia de los objetos culturales, o mejor dicho, es uno de esos objetos. Tenemos, pues, que redescubrir también el mundo natural y su existencia que no se confunde con la del objeto científico».[59] En el mismo sentido afirma que «la nebulosa de Laplace [o podría decirse, para ponerlo en términos más contemporáneos, "el *big bang*"] no está detrás de nosotros, en nuestro origen, sino delante de nosotros, en el mundo cultural».[60] Estos dos sentidos de «naturaleza» —filosófico y científico— parecen confundirse en algunos de sus análisis, como el del miembro fantasma en el cual en ocasiones parecen confluir la naturaleza en sentido filosófico como «pasado de todos los pasados» —ese pasado opaco e irrecuperable que sin embargo llevamos en nuestro cuerpo— con «las estereotipias orgánicas» tal como las describe la anatomo-fisiología. Pero para ser coherentes con las formulaciones más explícitas del filósofo, es necesario reconocer que el cuerpo de las ciencias anatomo-fisiológicas no equivale a ese «pasado natural» que determina nuestro presente, no es algo que esté en el mundo «antes» o independientemente de cualquier vida humana cultural y significante —como tampoco lo estaba la nebulosa de Laplace en el ejemplo de Merleau-Ponty— sino que, por el contrario, «está delante nuestro» como una construcción cultural.

A partir de algunos conceptos de Canguilhem (*Lo normal y lo patológico*) podemos observar que existe aún otro sentido en que el cuerpo de la anatomo-fisiología es construido culturalmente, y ahora en el exacto sentido merleaupontiano de una cultura de hábitos comportamentales. Según Canguilhem, la fisiología es una ciencia natural análoga a la física o la química en lo que respecta a sus métodos, pero no lo es respecto de su objeto: ella no describe simplemente los cuerpos tales y como son, sino que describe el cuerpo valorado como normal y sus varian-

59. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología..., op. cit.*, p. 26.
60. *Ibíd.*, p. 473.

tes anatómicas o fisiológicas calificadas como patológicas, valoraciones que como tales no son determinables objetivamente.[61] Podría pensarse, contra esta visión, que la «normalidad» no introduce una valoración tácita sino que meramente se refiere a un promedio cuantificable objetivamente. Sin embargo, Canguilhem observa que incluso «la constancia de determinados rasgos, revelados por un valor promedio, depende de la fidelidad consciente o inconsciente a ciertas normas de vida [en una sociedad]. [...] En la especie humana la frecuencia estadística [...] traduce [...] una normatividad social».[62] Como un ejemplo evidente puede pensarse en la duración «fisiológicamente normal» de la vida de un cuerpo humano:

> Las técnicas de higiene colectiva que tienden a prolongar la vida humana o los hábitos de negligencia que tienden a su acortamiento, dependen del valor otorgado a la vida en una sociedad dada; finalmente, en ese número abstracto que es la duración promedio de la vida humana está expresado un juicio de valor. La duración promedio de la vida no es la duración de vida biológicamente normal, sino [...] la duración de vida socialmente normativa. [...] Esto sería más claro si en lugar de considerar la duración promedio de vida en una sociedad nacional tomada en bloque se especificase esa sociedad en clases, oficios, etc.[63]

De este modo se evidenciarían las valoraciones sociales que cada cultura atribuye a distintas actividades o comportamientos de sus miembros. Los «valores» parecen funcionar en este argumento de Canguilhem como esos esquemas sociales normativos que para Butler se materializan corporalmente.[64] Sin embargo, a diferencia de Butler, los valores en la acepción de Canguilhem no necesitan nunca «materializarse», porque nunca han sido especialmente lingüísticos ni mucho menos inmateriales, sino, como para Merleau-Ponty, pautas comportamentales intercorporales. Según Canguilhem «las normas fisiológicas definen no

61. G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico, op. cit.*, p. 70.
62. *Ibíd.*, p. 120.
63. *Ibíd.*, p. 121.
64. Butler utiliza precisamente en *Undoing Gender* las reflexiones de Canguilhem en torno a la idea de norma para referirse a las pautas genéricas binarias.

tanto una naturaleza humana como hábitos humanos relacionados con géneros de vida, niveles de vida y ritmos de vida». Es en la dimensión de estos hábitos estructurados donde se juegan esas valoraciones tácitas que las descripciones de la fisiología y otros discursos y saberes científicos, expresan y a la vez afianzan, perpetúan y «naturalizan». «Las constantes fisiológicas son normas habituales», afirma Canguilhem, agregando que no se trata de «hábitos individuales que determinado individuo podría adoptar o abandonar a su antojo», sino, tal como para Merleau-Ponty, hábitos propios de la cultura corporal de una sociedad particular.[65] Si en lugar de tomar como eje estas normas comportamentales y considerar el lenguaje y la anatomía como dimensiones o funciones suyas, partimos en cambio de las normas lingüísticas o, como dice incluso Butler en ocasiones, las normas «ideales», nos vemos llevados a la conclusión improbable y no deseada por Butler pero que difícilmente logra esquivar, de que las ideas y las palabras hacen surgir la materialidad de los cuerpos: en una teoría semejante se cumple aquella sentencia evangélica según la cual «el Verbo se hace carne». Así afirma Butler, por ejemplo, que es necesario «considerar la categoría del sexo como una norma lingüística»[66] y que «el sexo es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo».[67]

El notar estos contrastes no impide que se observen a la vez profundas afinidades entre las formulaciones de Butler y de Merleau-Ponty. Así como para Merleau-Ponty el esquema corporal individual —que es también, como el filósofo advierte, siempre un «esquema sexual»— es un «estilo de comportamiento» deudor de habitualidades adquiridas intercorporalmente, paralelamente para Butler la identidad genérica no es un núcleo esencial [*gender core*] que se expresa en actos, sino el producto de la iteración de estos actos. La teoría butleriana de la identidad performativa de género parece en ocasiones tan cercana al modelo merleaupontiano que Butler tiene la necesidad de distinguirla expresamente. Al resumir las conclusiones de *Gender Trouble* afirma:

65. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 128.

66. Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 47.

67. *Ibíd.*, p. 18.

> Mi argumento aquí ha sido que no es necesario que haya «un actor [un sujeto actuante] detrás del acto» sino que el «actor» es construido variablemente en y a través del acto. Esto no significa un retorno a una teoría existencial del yo como constituido a través de sus actos, ya que la teoría existencial sostiene una estructura prediscursiva tanto para el yo como para sus actos. Es precisamente la construcción discursivamente variable de cada uno en y a través del otro la que me ha interesado aquí.[68]

La diferencia de Butler se marca entonces en este énfasis en lo discursivo, y buena parte de las distancias de Butler respecto de Merleau-Ponty se resumen en la ecuación omnipresente —si bien muchas veces tácita y no siempre reconocida— que Butler establece entre cultura y lenguaje. La filósofa no llega nunca a dar crédito seriamente a la idea merleaupontiana —que puede verse además desarrollada en la obra de Marcel Mauss, de Pierre Bourdieu o de Norbert Elias entre otros— de que haya culturas corporales comportamentales que incluyan como una dimensión esos gestos corporales que llamamos lingüísticos, pero que permanecen en gran medida como saberes y expresiones no conceptuales y no lingüísticas, saberes y expresiones «de las manos y los pies», como decía Merleau-Ponty. Que el género sea construido culturalmente significa para Butler, la mayor parte de las veces, llanamente que la «connminación de ser de un género dado tiene lugar a través de vías discursivas».[69] Otras afirmaciones son igualmente taxativas: «el cuerpo postulado como anterior al signo es siempre significado [lingüísticamente] como previo».[70] «El *discurso* de la sexualidad [...] es el verdadero fundamento del tropo del cuerpo [...] prediscursivo».[71]

En apoyo de su constructivismo lingüístico —aun si Butler no acepta de buena gana esta etiqueta— la filósofa invoca las tesis de Foucault en *La voluntad de saber*. Según Butler, «para Foucault el cuerpo no está "sexuado" [...] antes de su determinación *dentro de un discurso* a través del cual es investido con una "idea" de sexo natural o esencial. El cuerpo cobra significado *en el discurso* [...] en el contexto de relaciones de poder».[72] Esta in-

68. J. Butler, *Gender Trouble, op. cit.*, p. 142.
69. *Ibíd*, p. 145.
70. J. Butler, *Cuerpos que importan, op. cit.*, p. 57.
71. *Ibíd*, p. 92. El subrayado es nuestro.
72. J. Butler, *Gender Trouble, op. cit.*, p. 92. El subrayado es nuestro.

terpretación, sin embargo, recorta una sección parcial del argumento total desarrollado por Foucault y elude algunos de sus términos. Foucault efectivamente afirma que el sexo es «el punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad»; «el sexo es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres».[73] Pero este dispositivo no es solamente discursivo, sino que para el filósofo abarca más ampliamente diversas prácticas corporales políticas. Es por ello que Foucault puede afirmar, por ejemplo, que su análisis no equivale a una «historia de las mentalidades» que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor» sino que consiste en cambio en «una historia de los cuerpos y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente».[74] Que el sexo es una construcción cultural del dispositivo de sexualidad no significa para Foucault que la política se juegue en un ámbito meramente discursivo y que los discursos construyan la materia de los cuerpos. A la inversa de lo que piensa Butler, para el filósofo la política es siempre y primeramente «somato-política», y los discursos y las representaciones no son más que sus armas más sutiles, estrategias surgidas en este cuerpo a cuerpo, de modo análogo a Nietzsche cuando afirmaba que las ideas no son más que las chispas surgidas del choque entre espadas.[75] En los términos de *Vigilar y castigar*, la política moderna debe pensarse como una «tecnología de poder sobre el cuerpo, que la tecnología del "alma" —la de los educadores, de los psicólogos, de los psiquiatras— no consigue enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos».[76] Saberes y discursos aparecen aquí claramente definidos como dimensiones parciales de una más vasta tecnología política de los cuerpos. En el mismo sentido, en un

73. Michel Foucault, *La voluntad de saber (Historia de la sexualidad I)*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 188-189.

74. *Ibíd.*, p. 185.

75. Aquí extrapolamos un tanto el sentido de la imagen de Nietzsche (en *La ciencia jovial*) citada por Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 27.

76. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2002, p. 37.

reportaje en el que resume las conclusiones de *La voluntad de saber* Foucault afirma que su propósito era mostrar:

> la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo. Lo que busco es mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez.[77]

Efectivamente entonces, el sexo es según Foucault construido por el dispositivo de sexualidad como afirmaba Butler, pero este dispositivo es interior a la red de un «somato-poder». En este sentido, *La voluntad de poder* permanece fiel a la concepción corporal del poder que Foucault ya esbozaba desde sus primeras obras. En la *Historia de la locura*, el poder en el siglo XVII aparecía ejerciéndose como un gesto corporal de violencia —el encierro— que configuraba identidades, subjetividades, esas «interioridades» y «psiquismos» que precisamente describiría la psicología dos siglos después. Este mismo esquema, claro deudor del segundo ensayo de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, opera todavía en *Vigilar y castigar* (1975): en este caso el castigo y la vigilancia, «el poder ejercido sobre el cuerpo del condenado ha suscitado [...] un desdoblamiento, un incorpóreo, un alma». El alma es producida

> en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, [...] a quienes se vigila, se educa y se corrige, los locos, los niños, los colegiales [...]. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos y determinado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.[78]

77. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, p. 166.
78. M. Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 36.

La «anatomo-política» del poder disciplinario cuyo surgimiento en los siglos XVII y XVIII describe la obra, todos aquellos «métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad»,[79] son el mejor ejemplo del modo en que las relaciones de poder se juegan en dimensiones corporales y comportamentales no privativamente lingüísticas. Así también la arquitectura escolar, hospitalaria o militar, se revelan en aquella obra como maneras no lingüísticas de fijar normas para los comportamientos corporales, pautas mudas para reglar las relaciones posibles entre los cuerpos.

Si el punto de vista de Butler supone que todo lo que no está reglado por el discurso no está reglado, la concepción merleaupontiana de una cultura corporal comportamental hace posible pensar que los cuerpos son reglados antes de su entrada al lenguaje, e incluso que esta dimensión cultural y normativa muda es tanto más fuerte que la lingüística precisamente por no ser explícita. Puede pensarse entonces, por ejemplo, que la normalización genérica acontece desde que se mantienen relaciones corporales de cuidado y cercanía distintas con quienes ya han sido generizados como hombre y mujer, desde que los cuerpos son vestidos de rosa o de celeste, desde que aprenden sin palabras a controlar sus funciones, desde que aprenden «a golpes» cómo y cuándo tocarse y tocar, desde que perciben e imitan sin decir ni pensar cuerpos marcados genéricamente en sus gestos, en sus modos de higienizarse, en sus modos de «arreglarse» y de vestirse, desde que ocupan en la casa y entre los suyos ciertos lugares que los disponen a ciertos comportamientos apropiados a su género y les impiden otros. Desde este marco más amplio parece deficitario afirmar como Butler que «la niña se feminiza mediante esa denominación [el término "niña"] que la introduce en el terreno del lenguaje».[80]

Fue particularmente Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* quien desarrolló una crítica de corte merleaupontiano a la teoría butleriana. Los dualismos, observa Bourdieu, están:

79. *Ibíd*, p. 141.

80. J. Butler, *Cuerpos que importan*, *op. cit.*, p. 26. O también: «el término [niña] [...] gobierna la formación de una feminidad interpretada corporalmente» (*ibíd.*, p. 326).

> profundamente arraigados [...] en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia performativa; los sexos [...] están inscriptos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza. El orden de los sexos es lo que sustenta la eficacia performativa de las palabras [...] así como lo que se resiste a las redefiniciones falsamente revolucionarias del voluntarismo subversivo.[81]

La debilidad de ciertas teorías feministas reside, según Bourdieu, en «la falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos»,[82] justamente aquella teoría cuyas bases habría provisto la filosofía de Merleau-Ponty. Es por ello que en lugar de hablar de estructuras lingüísticas o categorías cognitivas, Bourdieu prefiere «evitar el riesgo de caer en una filosofía intelectualista» refiriéndose a «esquemas prácticos y disposiciones».[83] Sus nociones de *hexis* y *habitus* resultan de una interpretación en clave política de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty: brazos y piernas no sólo tienen sus peculiares saberes, como dice Merleau-Ponty, sino que en la medida en que estos saberes se ajustan a normas culturales, brazos y piernas también «están colmados de imperativos mudos», agrega Bourdieu. Por *habitus* Bourdieu entiende «un sistema de disposiciones estructuradas-estructurantes duraderas y transponibles», un sistema de «conocimiento práctico» construido en las posturas y comportamientos inter-corporales.[84] La *hexis* (disposición) corporal permite abordar «la mitología política realizada, encarnada o incorporada, transformada en una disposición permanente, un modo duradero de pararse, hablar, caminar y así, de sentir y pensar».[85] Precisamente «debido a que estos principios se trans-

81. Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 127.

82. *Ibíd*, p. 57.

83. *Ibíd*, p. 21.

84. Cit. por David Couzens Hoy, «Critical Resistance: Foucault and Bourdieu», en G. Weiss - H. Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Nueva York / Londres, Routledge, 1999, p. 14. Acerca de estas nociones, *cfr*. por ejemplo Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991; «El *habitus* y el espacio de los estilos de vida», en *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 169-222.

85. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 69, 70.

miten en lo esencial de cuerpo a cuerpo, sin necesidad de la conciencia y el discurso, escapan en buena parte a la presión del control consciente y escapan así a las transformaciones».[86] Una cuestión que aquí sólo podremos dejar abierta es la del aparente pesimismo político que parece teñir todas aquellas filosofías que han reconocido el modo en que las estructuras sociales, culturales y políticas arraigan en dimensiones corporales y comportamentales pre-lingüísticas y pre-conscientes. Sin embargo, ninguno de los pensadores a quienes nos referimos renunció a pensar la posibilidad de la libertad y la resistencia a los poderes. En este sentido, apuntaremos solamente que en Merleau-Ponty, quien abrió el camino para pensar la fuerza de las determinaciones sociales, históricas y culturales del cuerpo, podrían hallarse también claves para volver a definir desde un marco no voluntarista ni intelectualista las posibilidades de una ética de la libertad y una política de la resistencia.

86. P. Bourdieu, *La dominación...*, *op. cit.*, p. 119.

A-FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO NO-RELIGIOSO: MERLEAU-PONTY, BONHOEFFER Y LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA*

Nicolò Seggiaro
Università del Piemonte Orientale

Este escrito nace del deseo de mostrar las evidentes consonancias que acercan el pensamiento de Merleau-Ponty con el de Dietrich Bonhoeffer: si bien en ámbitos distintos y con acentos y peculiaridades irreductibles, el camino de estos dos autores parece estar caracterizado por una significativa proximidad. Aun perteneciendo a contextos disciplinares distintos, la filosofía el primero, la teología el segundo, y no habiendo nunca tenido entre ellos contactos directos o indirectos, ambos autores han buscado, efectivamente, una renovación de sus respectivas disciplinas. Estos intentos de renovación, si son analizados con una mirada libre de estrechos vínculos disciplinares cuyo ángulo visual resulta demasiado estrecho, demuestran sustanciales afinidades y pueden ser provechosamente puestos en relación. Se trata, por otra parte, de dos caminos prematuramente interrumpidos: en ambos casos es a una serie de reflexiones fragmentarias y no sistematizadas (notas de trabajo en un caso, cartas desde la cárcel en el otro) a lo que debemos hacer referencia para encontrar los desarrollos más originales de las respectivas propuestas teóricas. En este sentido la tentativa de mi texto será también la de mostrar cómo es posible, leyendo en paralelo estos fragmentos, avanzar algunos pasos hacia adelante en las direcciones que estos dos autores han indicado, pero no pudieron recorrer. Al mismo tiempo, este general

* Quiero expresar mi más hondo agradecimiento al Dr. Mauro Carbone por los consejos que gentilmente me dio para este texto; al Dr. Eduardo González Di Pierro, espléndido e impecable traductor, y al amigo y colega Marco Saveriano por haber puesto varias veces y de varios modos a mi disposición su competencia bonhoefferiana.

carácter de incumplimiento y fragmentariedad, a lo que los estudiosos de ambos autores son afectos, impone una continua atención a la prudencia hermenéutica e implica un constitutivo y fructífero permanecer abierto del discurso en la multiplicidad de las perspectivas posibles.

1. **El estado de crisis y sus raíces**

El punto de partida de nuestro discurso está constituido por el reconocimiento, común a ambos autores, del grave estado de crisis en que se encuentran sus respectivas disciplinas: a las palabras de Merleau-Ponty, según las cuales tenemos que tomar conciencia de «nuestro estado de no-filosofía. La crisis no ha sido nunca igualmente radical [...]. ¿Fin de la filosofía o renacimiento?»,[1] parece hacer eco Bonhoeffer, que en una carta del 30 de abril de 1944 escribe: «estamos yendo hacia un tiempo completamente no-religioso; los hombres, así como son ya hoy, simplemente ya no pueden ser religiosos».[2] Este reconocimiento en Merleau-Ponty se concreta en una crítica radical de la filosofía reflexiva, crítica que, desarrollada definitivamente en las páginas de *Lo visible y lo invisible*, hunde sus raíces en las reflexiones de la *Fenomenología de la percepción* dedicadas a la crítica conjunta de la aproximación fisiológico-empirista y la de la psicológico-intelectualista en la explicación de los fenómenos perceptivos. Merleau-Ponty subraya que por debajo de toda oposición entre estas dos aproximaciones hay un fundamento común que las une y que resulta ser su límite más grave: ambas se instalan en un horizonte en que el mundo se encuentra ya completamente cumplido y explícito, en que se niega la interacción entre mundo y sujeto. Es lo que podemos resumir con esta cita: «en realidad, la imagen de un mundo constituido, en que, con mi cuerpo, yo no sería más que un objeto entre otros, y la idea de una conciencia constituyente absoluta se contraponen sólo en

1. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. C. Lefort, Gallimard, París, 1964, p. 217; *Il visibile e l'invisibile*; trad. it. A. Bonomi, Bompiani, Milán, 1969, p. 183.

2. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnung aus der Haft. Neuausgabe*, ed. Eberhard Bethge, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1985[3]; *Resistenza e resa. Lettere e scrittidalcarcere*, trad. it. A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1988, p. 348.

apariencia: ellas expresan dos veces el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito».[3] Lo que ambos puntos de vista pierden es, en definitiva, el vínculo con el mundo, la inherencia constitutiva del sujeto al mundo, el *être-au-monde*. Justamente esta falta de adhesión a lo real caracteriza negativamente a la filosofía reflexiva, filosofía de sobrevuelo de la que es necesario tomar distancia. En las páginas de *Lo visible y lo invisible*, la crítica de Merleau-Ponty se concentra en la tentativa de la filosofía reflexiva de dominar al Ser sobrevolándolo y en el error simétrico que busca un retorno a la inmediatez.

Un recorrido similar es el que lleva a cabo Bonhoeffer en la crítica a las perspectivas éticas del formalismo abstracto y del consecuencialismo: «el problema del bien no debe reducirse a examinar las acciones, con base en sus motivaciones y a sus consecuencias, mediante la aplicación de una norma ética ya prefijada. Una ética de las intenciones no es menos superficial que una ética de los resultados. [...] Si la búsqueda de los móviles de las acciones se extravía en las inextricables complejidades del pasado, la de las consecuencias se pierde en las nieblas del futuro».[4] Lo que en última instancia anula estas perspectivas éticas es por un lado su carácter abstracto, su incapacidad de captar las situaciones reales: «el problema del bien nos toma siempre en una situación ya irreversible: nosotros vivimos. [...] No nos preguntamos pues, qué es el bien en sí, sino qué está bien en la vida así como es, para nosotros que vivimos. Nos interrogamos entonces respecto del bien no ya haciendo abstracción de la vida, sino comprometiéndonos en ella. La pregunta misma forma parte de nuestra vida, así como nuestra vida forma parte de la búsqueda del bien»;[5] por otro lado, el moverse de estas éticas a través del contraste entre el bien y la realidad, entre ser y deber ser,[6] contraste que no subsiste y es superado en Jesucristo. Es bueno subrayar desde ya que la referencia de Bonhoeffer a Cristo va precisamente en dirección de una ética de la concreción, de una

3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 51; *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A. Bonomi, Il Saggiatore, Milán, 1965, actualmente Bompiani, Milán, 2003, p. 79.

4. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1949; *Etica*, trad. it. A. Comba, Bompiani, Milán, 1969, p. 162.

5. *Ibídem*, p. 181.

6. *Cfr. ibídem*, p. 74 y p. 162.

ética que no oponga la esfera trascendente a la inmanente, sino una ética capaz de salvaguardar la dimensión mundana y propiamente humana: «no está escrito: Dios se ha hecho idea, principio, programa, norma universal, ley, sino Dios se ha hecho hombre. [...] Cristo no suprime la realidad del ser humano a favor de una idea qué realizar a costa de la realidad, sino, al contrario, otorga valor a la realidad, la afirma».[7]

De esta manera, se comienza a entrever que la centralidad de la figura de Cristo en la perspectiva bonhoefferiana es, en cierto sentido, como tendremos modo de profundizar, lo correspondiente a la centralidad de la *chair* y del *être-au-monde* en Merleau-Ponty. Por el momento nos limitaremos a subrayar que tanto en un caso como en el otro se afirma la necesidad de una mayor adherencia a lo real y que esta exigencia implica para ambos autores la cesión de la pretensión de colmar la distancia que nos separa de Dios, de ponernos en el lugar de Dios. El pensamiento de sobrevuelo, del cual Merleau-Ponty no deja de poner en evidencia sus límites, el de la filosofía reflexiva, es en efecto «el vidente que se olvida que tiene un cuerpo»,[8] es un pensamiento que «piensa poder comprender nuestro vínculo natal con el mundo sólo *deshaciéndolo* para *rehacerlo*»,[9] que tiene la pretensión de «construir o reconstruir el mundo existente a través de una serie indefinida de operaciones suyas»:[10] podemos muy bien resumir la tentativa de la filosofía reflexiva caracterizándola como la tentativa, que fracasa, en tomar el lugar de Dios. Algo análogo caracteriza *chez* Bonhoeffer al hombre que deposita en la ética, entendida como conocimiento del bien y del mal, su confianza: tal conocimiento puede obtenerse sólo en oposición a Dios. Como resume Ugo Perone: «el *eritis sicut Deus* de la serpiente se ha hecho realidad: el hombre conociendo el bien y el mal se ha convertido en Dios. [...] El ser humano se ha hecho Dios, pero al precio de estar en contra de Dios. La ética es la ciencia que nace en la separación acontecida del hombre respecto de Dios, los seres humanos, las cosas y sí mismo».[11] A una

7. *Ibídem*, p. 73.
8. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 106; it. p. 100.
9. *Ibídem*, p. 53; it. p. 58.
10. *Ibídem*, p. 3; it. p. 41.
11. U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Edizioni Studium, Roma, 1976, pp. 108-109.

ética así entendida, a la separación del hombre respecto de Dios, a la pretensión de ser Dios contra Dios, Bonhoeffer contrapone una perspectiva francamente cristiana, que pone la figura de Cristo en el centro, que en Cristo conoce la reconciliación entre hombre y Dios y su reencontrada unidad.

Para caracterizar adecuadamente el diagnóstico —tanto merleaupontiano como bonhoefferiano— sobre el estado de crisis y sobre sus raíces, es necesario sacar a la luz un aspecto más, nuevamente común a ambos: se trata de una crisis irreversible, de la cual es necesario tomar conciencia y de la cual no se puede salir con un retorno al pasado. Es lo que Merleau-Ponty subraya cuando critica la tentativa de salir de la abstracción del pensamiento de sobrevuelo gracias a una hipotética fusión con el Ser mismo:

> si la coincidencia está perdida, no es casual, si el Ser está escondido, esto es precisamente una peculiaridad del Ser y ningún desvelamiento nos lo hará comprender. Un inmediato perdido, difícil de restituir, llevará en sí mismo, si lo restituye, el sedimento de los procedimientos críticos en virtud de los cuales será recuperado, no será entonces lo inmediato. Si lo inmediato debe ser tal, si no debe conservar ninguna huella de nuestras operaciones de aproximación, si es el Ser mismo, es porque entre nosotros y este inmediato no hay ninguna vía, es porque éste es por principio inaccesible.[12]

No es posible, pues, para salir de la crisis de la filosofía, buscar una simple inversión de la ruta, volviendo a recorrer hacia atrás la vía que ha conducido a la filosofía reflexiva: si hay un modo para salir de la crisis, lo podremos encontrar sólo mirando hacia adelante. De igual manera Bonhoeffer insiste repetidamente sobre la mayoría de edad alcanzada por el mundo: el mundo de hoy es ya un mundo que se ha vuelto adulto y en cuanto tal no es y no puede ya ser religioso. Un retorno, para Bonhoeffer, no es posible: como él mismo subraya, los ataques de la apologética cristiana contra la mayoría de edad del mundo son «faltos de sentido, porque me parecen el intento de regresar al periodo de la pubertad a alguien que se ha vuelto ya hombre, es decir, volverlo dependiente de cosas de las que de hecho ya no depende, y de meterlo en problemas que para él de hecho ya no son tales».[13] Pero, y esto es particularmente

12. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 160; it. p. 140.
13. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 400.

relevante, no sólo un regreso a la pubertad del mundo ya adulto no es posible, sino que ni siquiera es deseable: el devenir adulto del mundo es el cumplimiento de un recorrido de progresiva emancipación de la razón que, iniciado con la Reforma, ha alcanzado con la Ilustración metas de las que ya no es posible prescindir. A este respecto Bonhoeffer es clarísimo: «el hecho de que la honestidad intelectual no sea la verdad absoluta y que la claridad de la inteligencia frecuentemente se obtenga a costa de una visión profundizada de la realidad, no podrá nunca más exonerar de la obligación interior de hacer un uso correcto y honesto de la razón. No podemos regresar a los tiempos anteriores a Lessing y Lichtemberg».[14] Las conquistas de la Ilustración, en particular la honestidad intelectual, se vuelven entonces condiciones ineludibles del creer; en otros términos, no se debe creer a pesar de la Ilustración, sino, incluso gracias a la Ilustración, se debe creer de manera nueva. La gran originalidad de Bonhoeffer está, pues, en el considerar, según una penetrante expresión de Perone, a la Ilustración como una categoría cristiana, es decir, en el hecho de que «la edad del libre pensamiento y de la lucha contra la religión es restituida al cristianismo».[15] Al mismo tiempo, y aquí el discurso de Bonhoeffer se acerca de modo aún más marcado al de Merleau-Ponty, no es posible retornar a la inmediatez representada por la infancia: el retorno «es un sueño sobre las notas de "Oh, si conociera la vía del retorno, la larga vía hacia la tierra de la infancia". Pero esta vía no existe —en todo caso, no por la arbitraria renuncia a la honestidad intelectual—».[16] Una vez más, no es detrás de nosotros adonde debemos dirigir la mirada, sino al frente.

2. **Centralidad de la *chair* y primado de Cristo**

El necesario abandono de la filosofía reflexiva se traduce, en la filosofía de Merleau-Ponty, en el reconocimiento de una liga prerreflexiva que enlaza inescindiblemente el sujeto con el Ser. Esta liga deriva de una matriz común que en las páginas de *Lo visible y lo invisible* toma el nombre de *chair*. La constante atención por la di-

14. *Íd.*, *Etica*, cit., it. p. 83.
15. U. Perone, *Storia e ontologia*, cit., p. 58.
16. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., pp. 439-440.

mensión del *être-au-monde* halla, con la introducción de este concepto, su máxima expresión: Merleau-Ponty subraya «que mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un percibido), y que además, de esta carne de mi cuerpo es partícipe el mundo, éste la *refleja*, el mundo rebasa sobre de ella y ella rebasa sobre el mundo [...], ellos están en relación de transgresión o de rebasamiento».[17] La *chair* es, por lo tanto, una especie de *medium* entre el cuerpo y el mundo, es sólo en cuanto participamos de la *carne* que tenemos un cuerpo, que somos parte del mundo y que paralelamente encontramos espacio en el mundo. No es posible aquí alargarnos sobre las características constitutivas de la *chair*; concentraremos nuestra atención sobre esta especie de definición en la que Merleau-Ponty aclara que

> la carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, se necesitaría del viejo término «elemento», en el sentido en el que se empleaba para hablar del agua, del viento, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser en cualquier lugar que uno encuentre una partícula. En este sentido la carne es un «elemento» del Ser. No es un hecho o una suma de hechos, y sin embargo se adhiere al *lugar* y al *ahora*. Es más: es inauguración del *dónde* y del *cuándo*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, aquello que hace que el hecho sea hecho.[18]

La centralidad de la *chair* encuentra un claro correspondiente, en Bonhoeffer, en la centralidad de la persona de Cristo: así como la *chair* permite pensar la unión originaria entre cuerpo y mundo, es sólo partiendo de Cristo que será posible pensar la articulación entre Dios y el hombre. Es lo que Bonhoeffer afirma de manera particularmente fuerte: «ya no se puede pensar o conocer al hombre de otra manera que en Jesucristo, ni conocer o pensar a Dios si no en la figura humana de Jesucristo. [...] No existe el hombre en sí, como no existe Dios en sí: ambos son abstracciones vacías».[19] La centralidad de Cristo es, pues, un dato fundamental en el pensamiento de Bonhoeffer: sólo a partir de

17. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 297; it. pp. 260-261.
18. *Ibídem*, pp. 181-182; it. p. 156.
19. D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 187.

Cristo podemos captar la liga hombre-Dios. Además, siempre en clara consonancia con la *chair* merleaupontiana, Bonhoeffer subraya la importancia de la dimensión espacio-temporal, a la que, sin embargo, Cristo no puede reducirse: «la persona de Cristo, aun permaneciendo idéntica en sí misma, quiere tomar forma en el hombre verdadero, o sea, en modos distintos y variados»;[20] como el filósofo ponía el acento en el *lugar* y en el *ahora*, el teólogo insiste en el hecho de que para la ética «no se trata de afirmar de una vez por todas qué es el bien, sino decir *de qué manera aquí y ahora Cristo puede tomar forma entre nosotros*».[21] También en este contexto, en fin, es sólo a partir de la liga y de la referencia a Cristo que los hechos son auténticamente tales.

Como prueba del paralelismo entre estas dos concepciones, es importante, por lo demás, subrayar cómo en ambos casos permanece una sustancial no-coincidencia entre los términos que la matriz común (*chair* o Cristo) pone en relación. Es lo que Merleau-Ponty se esfuerza en aclarar tratando, por un lado, de distinguir entre carne del mundo y carne del cuerpo y, por el otro, de mostrar cómo existe siempre un hiato, una distancia entre tocante y tocado, entre vidente y visible: «la verdad es que la experiencia de una coincidencia puede ser, como frecuentemente dice Bergson, sólo "coincidencia parcial". Pero, ¿qué es una coincidencia sólo parcial?».[22] Haber reconocido la positividad de este hiato, su importancia, es seguramente uno de los rasgos más importantes del pensamiento de Merleau-Ponty, que, de esta manera, no trata de esconder la tensión constitutiva que relaciona las distintas dimensiones de la *chair*. Sólo manteniendo cierta distancia es posible considerar la *chair* como huida, reversibilidad, opacidad, pero esta distancia es, también, a su manera, tensión, porque precisamente no hay nunca una total coincidencia. Del mismo modo, la reconciliación que Cristo realiza no anula la tensión entre dos órdenes de realidades que permanecen irreductibles y entre las cuales la unión no puede ser más que «polémica» (en el sentido etimológico de conflictiva):

> La unidad entre realidad de Dios y realidad del mundo, que es dada en Cristo, se repite o más bien se realiza siempre de nuevo

20. *Ibídem*, p. 73.
21. *Ibídem*, p. 74.
22. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 161; it. p. 141.

> en los hombres. Sin embargo, aquello que es cristiano y aquello que es secular, natural y sobrenatural, revelado y racional, no son idénticos entre sí, sino que existe entre ellos una unidad que está dada solamente en la realidad de Cristo, o sea en la fe en aquella realidad suprema. Tal unidad está preservada por el hecho que los dos elementos de esos pares de contrarios se impiden recíprocamente volverse cada uno estáticamente independiente del otro, y mantienen, en cambio, una relación polémica el uno con el otro, demostrando así su realidad común, su unidad en la realidad de Cristo.[23]

Una vez más la tensión es reconocida, mantenida y finalmente valorada como base para la unidad no pacificada. Es importante subrayar con Bonhoeffer que esta unidad no se ha realizado de una vez por todas con Cristo, sino que se realiza siempre de nuevo en los hombres.

3. **Una trascendencia horizontal**

Precisamente esta tensión, característica de la *chair* y de Cristo, está en la base de dos características que ponen en común una vez más la perspectiva merleaupontiana y la de Bonhoeffer. Ambas aproximaciones, como hemos dicho, no buscan, efectivamente, un debilitamiento de la tensión, o su olvido, sino que buscan, más bien, tomarla en serio, sin disminuirla y tratando de sacar a la luz los aspectos más provechosos. Es para tal propósito que podemos acercar las consideraciones de Merleau-Ponty relativas a las muchas dimensiones que coexisten en el mundo y que la filosofía debe salvaguardar, a la temática bonhoefferiana de la pluridimensionalidad y de la polifonía. La que Merleau-Ponty define como hiperdialéctica es justamente un pensamiento capaz de seguir al Ser en su entramado, de hacerse en cuanto pensamiento precisamente en la relación con el Ser, sin despegarse de él y sin confundirse con él: «la única buena dialéctica es la que se critica a sí misma y se supera como enunciado separado: es la hiperdialéctica. La mala dialéctica es la que no quiere perder su propia alma para conservarla, que quiere ser dialéctica inmediatamente, se autonomiza y apela al cinismo, al

23. D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 167.

formalismo por haber eludido su propio doble sentido. Lo que llamamos hiperdialéctica es un pensamiento que, al contrario, es capaz de verdad, ya que considera sin restricciones la pluralidad de las relaciones y aquello que se ha llamado ambigüedad».[24] Sólo permaneciendo fiel a la ambigüedad a la multiplicidad de las dimensiones que se articulan sin reducirse la una a la otra, el pensamiento permanecerá fiel al Ser.

Esta misma pluridimensionalidad parece ser lo que, en las reflexiones de Bonhoeffer, constituye una de las peculiaridades fundamentales del cristianismo, que logra mantener el lazo entre las muchas dimensiones sin empobrecerlas o reducirlas. Escribe en una de las cartas desde la cárcel:

> aquí observo continuamente cómo son pocos los hombres capaces de albergar en sí mismos muchas cosas simultáneamente. Cuando llegan los aviones, son sólo miedo; cuando hay algo bueno de comer, son sólo avidez [...]. Ellos no captan la plenitud de una existencia auténtica. [...] En el lado opuesto, el cristianismo nos pone continuamente en muchas dimensiones distintas de la vida; albergamos en cierta medida a Dios y al mundo entero en nosotros. [...] La vida no se reduce a una sola dimensión sino que permanece pluridimensional-polifónica. Qué liberación es la de poder *pensar* y conservar en el pensamiento la pluridimensionalidad.[25]

También en este caso, entonces, se habla de múltiples dimensiones que se superponen sin confundirse, que encuentran, gracias al cristianismo, una articulación común que el hombre puede vivir, experienciar, pensar.

El punto focal de la multidimensionalidad y de la tensión que la caracteriza es quizá aquel en el que se articulan inmanencia y trascendencia, más allá y más acá. La común atención hacia la relación concreta con el mundo se traduce, en ambos autores, en una nueva concepción de las relaciones entre más allá y más acá: en particular estas dos dimensiones no se consideran como opuestas una con otra, sino como siempre enlazadas entre sí, como coimplicadas. Es por ello que paradójicamente la trascendencia encuentra su espacio más propio al centro de la inmanencia. La terminología de Merleau-Ponty privilegia el par visi-

24. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 127; it. p. 115.
25. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., pp. 381-382.

ble/invisible, subrayando más veces que lo invisible no es lo contrario de lo visible, sino más bien su revés, que uno no se da sin el otro y que «lo visible tiene él mismo una membrana de invisible, y lo in-visible es la contraparte secreta de lo visible, no aparece más que en éste».[26] Lo invisible no es por tanto otro visible, es más bien aquello que introduce, en la dimensión visible, el descarte que vuelve lo vidente irreductible a lo visto y que implica la no exhaustividad de cualquier visión: un objeto visto es ese objeto tanto por lo que ofrece a la visión cuanto por lo que esconde. Del mismo modo, dice Merleau-Ponty, el más allá no es un segundo orden positivo, sino exige un más acá, y no es accesible más que a través de él:[27] las dos dimensiones no se reducen la una a la otra, pero no son dos realidades distintas; el más allá se encuentra permaneciendo fiel a la dimensión del más acá.

La posición de Bonhoeffer es, en cierto sentido, análoga a la de Merleau-Ponty. En muchas páginas de la *Ética*, el teólogo critica la idea de dos esferas distintas, la divina y la mundana, que se disputarían la vida del hombre: a esta oposición Bonhoeffer contrapone, como hemos mencionado, el primado de Cristo, unidad no dividida a partir de la cual las dos esferas se construyen *ex post*. Escribe Bonhoeffer: «la concepción de las dos esferas considera los pares de conceptos secular-cristiano, natural-sobrenatural, profano-sacro, racional-revelado como antítesis estáticas y definitivas que designan determinados elementos mutuamente excluyentes. No reconoce la unidad original de esas antítesis en la realidad de Cristo».[28] Separar las dos esferas quiere decir obligar al hombre a elegir una de las dos, con el resultado de tener un hombre a la mitad: el más allá no sería, entonces, lo contrario del más acá, no se coloca en oposición a él. Es lo que en una de las cartas desde la cárcel Bonhoeffer aclara ulteriormente. El devenir adulto del mundo implica un sustancial desapego de la religión y de Dios; frente a tal desapego algunos ánimos religiosos ponen la acción de Dios más allá de los límites de lo humano, en el territorio que la razón humana no domina aún. La crítica de Bonhoeffer contra este planteamiento es clarísima:

26. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 269; it. p. 230.

27. *Cfr. íd.*, *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*, ed. C. Lefort, en *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, París, 1996, p. 275; en *Linguaggio Storia Natura*, trad. it. M. Carbone, Bompiani, Milán, 1995, p. 131.

28. D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., pp. 166-167.

en primer lugar, éste surge una vez más de una errónea contraposición entre orden de lo humano y orden de lo divino; en segundo lugar es forzoso que, en tal horizonte, el espacio para Dios se vaya cada vez más restringiendo hasta desaparecer, hasta que «el Dios, entendido como *deus ex machina*, no se vuelve superfluo».[29] Bonhoeffer con una sugestiva imagen concluye: «es en el centro de nuestra vida que Dios está más allá. La Iglesia no está allí donde disminuyen nuestras capacidades humanas, en los límites, sino en el centro de la aldea».[30]

Podemos hablar, en un caso como en el otro, de una apertura hacia la trascendencia, de una actitud abierta al reconocimiento de una dimensión ulterior respecto a la meramente visible. Pero al mismo tiempo, tanto Merleau-Ponty como Bonhoeffer critican la idea clásica de trascendencia, sacando a la luz sus límites. Podríamos hablar, por tanto, de una trascendencia horizontal, que permanece como trascendencia sin que con ello se coloque en la verticalidad de un mundo otro: sólo en contacto con nuestro mundo, sólo en nuestro mundo la trascendencia puede ser verdaderamente tal. No estamos ya frente a la trascendencia absoluta, a la total separación entre dos órdenes distintos, separación en última instancia estéril; no por ello, sin embargo, toda forma de trascendencia es negada: lo visible no es nunca absoluta y completamente visible porque siempre está forrado de invisible; Cristo es el centro de nuestra vida, pero un centro misterioso, que no puede ser encontrado como un dato.[31] Hablamos más bien de trascendencia horizontal, de una trascendencia *difusa* en la inmanencia, que transforma incesantemente la inmanencia en otro que sí, que no le permite permanecer en algún momento idéntica a sí misma.[32]

29. *Íd.*, *Resistenza e resa*, cit., p. 351.

30. *Ibídem.*

31. *Cfr.* A. Gallas, *La centralità del Dio inutile*, en D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 17.

32. Es quizá esta trascendencia difusa lo que ambos autores encuentran en las disciplinas artísticas de las cuales han tomado mayormente inspiración: la pintura para Merleau-Ponty y la música para Bonhoeffer. Recordemos a este propósito las palabras que Merleau-Ponty escribe en *El ojo y el espíritu*: «para dar la fórmula ontológica de la pintura no es casi necesario forzar las palabras del pintor: Klee escribía a los 37 años estas palabras después inscritas en su tumba: "Yo soy incomprensible en la inmanencia..."» (*L'oeil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964, p. 87; *L'occhio e lo spirito*, trad. it. A. Sordini, SE, Milán, 1989,

Me parece particularmente significativo, para nuestro discurso, subrayar que uno de los lugares en que esta trascendencia horizontal emerge cumplidamente es, para ambos autores, el lenguaje. No sólo como subraya Merleau-Ponty el sentido es inherente al lenguaje en su carácter de completo y no se superpone a éste como un segundo orden de realidad, sino que más bien es coextensivo a lo que es dicho, pero aún más profundamente el lenguaje está ligado al silencio como lo visible a lo invisible: el lenguaje en efecto «vive solamente del silencio, todo lo que nosotros arrojamos a los otros ha ya germinado en este gran país mudo que no nos abandona».[33] Este lazo inescindible vuelve al lenguaje un sistema en devenir continuo, algo no adecuado a la significación total (es a propósito de este lenguaje que en las páginas del inconcluso *La prosa del mundo* Merleau-Ponty habla del fantasma de un lenguaje puro), pero justamente por ello capaz de ser como creador de verdad. A este lenguaje puro, que Merleau-Ponty define autotransparente, y que no es sino un fantasma, el filósofo contrapone la realidad de lo que podemos definir un lenguaje opaco. El primero no conoce sobrentendidos, en él todo encuentra expresión total y adecuada; el segundo, al contrario, no conoce más que expresiones parciales, en que el sobrentendido parece ser co-extensivo con lo que es expresado: «*no hay más que sobrentendidos en cualquier lengua; la idea misma de una expresión adecuada, la de un significante que vendría a cubrir exactamente al significado*, ésa, en fin, de una comunicación *integral*, son inconsistentes».[34]

Si la atención de Merleau-Ponty hacia el lenguaje es una constante de su pensamiento y emerge en múltiples pasajes, no podemos decir lo mismo de Bonhoeffer que a éste tema dedica sólo unas cuantas observaciones. Justamente por esto la convergencia de los análisis bonhoefferianos con los que acabamos de re-

p. 60); así como las de Bonhoeffer, según el cual: «donde el *cantus firmus* es claro y distinto, el contrapunto puede desplegarse con el máximo vigor. [...] tanto uno como otro son "indivisibles y sin embargo distintos", como lo son la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo. La polifonía en música, ¿no nos será acaso tan cercana e importante por el hecho de constituir el modelo musical de este hecho cristológico y por lo tanto también de nuestra *vita christiana*?» (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., pp. 373-374).

33. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 166-167; it. p. 143.

34. *Íd.*, *La prose du monde*, ed. Claude Lefort, Gallimard, París, 1969, p. 42; *La prosa del mondo*, trad. it. M. Sanlorenzo, Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 53.

cordar de Merleau-Ponty me parece particularmente significativa. En el breve ensayo *¿Qué significa decir la verdad?*, cuyas conclusiones serán parcialmente retomadas en las cartas desde la cárcel, Bonhoeffer distingue claramente una verdad que es simple y plana repetición y reproposición de hechos, de una verdad más profunda que toma en cuenta no tanto y no sólo de los hechos, sino también y sobre todo de la situación real en la que estamos llamados a decir la verdad. La primera verdad es una verdad estéril, siempre igual a sí misma, que ha de ser condenada en vista de una verdad más profunda: «aquel que pretende "decir la verdad" por todos lados, en todo momento y a quien quiera que sea, es un cínico que exhibe solamente un muerto simulacro de la verdad. Rodeándose de la aureola del fanático de la verdad que no puede tener piedad por las debilidades humanas, es aquel que destruye la verdad viviente entre los hombres. Ofende el pudor, profana el misterio, viola la confianza».[35] Una verdad que en realidad sea tal no debe profanar al misterio, sino salvaguardarlo, no debe reducirse a la repetición factual, sino que debe dar cuenta a su manera de esa pluridimensionalidad que hemos visto que caracteriza la realidad: hay una «veracidad» que no consiste para nada en el sacar a la luz todo lo que existe, sino más bien en el conformarse a la verdad decisiva respetando el ocultamiento.[36] Lo que Merleau-Ponty definía como silencio, deviene en Bonhoeffer misterio, pudor, pero, tanto en un caso como en el otro, lo importante es la condena de una presunta verdad absoluta que se opone a esta dimensión silenciosa y el reconocimiento de una verdad ulterior en que dicho y no-dicho se sobrepasen continuamente uno a otro. En última instancia el respeto por el ocultamiento al que Bonhoeffer nos invita no es más que el reconocer la coextensividad entre lenguaje y sobrentendido, como lo auspicia Merleau-Ponty.

4. **Cristianismo no religioso: filosofía no filosófica**

Tanto en la dimensión ontológica como en la lingüística, a la primera estrechamente ligada, debemos lograr, pues, preservar

35. D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 311.
36. *Íd.*, *Resistenza e resa*, cit., pp. 226-227.

la multidimensionalidad, sin olvidar que lo visible no puede prescindir de lo invisible y que, en el decir, lo dicho está animado por un no-dicho esencial. El intento de volver todo visible, de reducir todo a la esfera de lo dicho está necesariamente destinado a fracasar porque las muchas dimensiones en que el Ser se articula no pueden reducirse a una sola. Merleau-Ponty parece resumir todo esto con la célebre fórmula según la cual hay entre nosotros y el mundo una «proximidad por distancia».[37] La carne tiene un espesor propio, pero tal espesor, al impedir que nos fundamos *tout court* con el Ser, es decir, distanciándonos de él, nos lo vuelve próximo, es decir, nos permite reconocernos parte del mundo; este distanciamiento no separa, sino que más bien pone en comunicación: «entonces se comprende por qué nosotros vemos las cosas mismas, en su lugar, según su ser, que es mucho más que su ser-percibido, y al mismo tiempo estamos alejados de todo su espesor de la mirada y del cuerpo: el hecho es que esta distancia no es lo contrario de esta proximidad, sino que concuerda profundamente con ella, es su sinónimo».[38]

Me gustaría llamar la atención brevemente sobre una notable expresión bonhoefferiana que, leída a la luz de lo que hemos recordado líneas arriba a propósito de la proximidad por distancia, me parece que adquiere nueva profundidad: en el mundo adulto «delante y con Dios vivimos sin Dios».[39] El mundo adulto es aquel que ha aprendido a arreglárselas sin Dios, en el que Dios, reducido a hipótesis de trabajo, se ha vuelto en cuanto tal, superfluo, pero es siempre frente a Dios y con Dios que el hombre vive sin Dios. Si bien con acentos distintos, parece que Bonhoeffer piensa en algo cercano a la proximidad por distancia, a una distancia que no separa sino que une: «el mundo adulto es sin Dios más que el mundo no adulto, y justamente por ello quizá más cercano a Él».[40]

Entre la absoluta distancia que la filosofía reflexiva, pensamiento de sobrevuelo, pone entre el hombre y la realidad y la fusión de estos dos elementos, propia de las que Merleau-Ponty define como soluciones no filosóficas, hay entonces el espacio

37. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 168; it. p. 146.
38. *Ibídem*, p. 176; it. p. 151.
39. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 440.
40. *Ibídem*, p. 442.

de una justa distancia, la que permite captar al Ser siendo parte de éste, que nos lleva efectivamente «al corazón de las cosas».[41] Se trata entonces para Merleau-Ponty realizar una filosofía nueva, capaz de mantener la justa distancia entre filosofía reflexiva y no filosofía, la que él mismo define como a-filosofía: «no se trata de una lucha entre filosofía y sus adversarios, sino de una filosofía que quiere ser filosofía siendo no filosofía —de una "filosofía negativa" (en el sentido de "teología negativa") [...] la verdadera filosofía se burla de la filosofía, es a-filosofía».[42] A la pregunta de la que partimos —¿fin de la filosofía o renacimiento?— introducida por Merleau-Ponty inmediatamente después de la toma de conciencia del estado de crisis radical, parece entonces que el filósofo propone responder juntando ambas alternativas: fin de la filosofía *y* renacimiento. Sólo abandonándose, aceptando perder su propia alma, la filosofía puede renacer redescubriéndose en el corazón de las cosas; sólo manteniendo cierta silenciosa reserva, la referencia a la teología negativa lo atestigua, la filosofía puede decir al Ser.

Esta a-filosofía, filosofía no filosófica con la cual salir de la crisis de la filosofía, encuentra un significativo *pendant* en lo que Bonhoeffer define «cristianismo no-religioso». Aun en este caso, como hemos dicho, se trata de hacer frente a una situación de crisis en que el hombre no puede ya ser religioso, en que el «*a priori* religioso» ha sido confutado y abandonado. Pero un abandono de la religión no quiere decir necesariamente un abandono del cristianismo: «si la religión es sólo un vestido del cristianismo —y este vestido ha asumido él mismo aspectos muy distintos en diferentes tiempos— ¿qué es entonces un cristianismo no-religioso?».[43] Se encuentra en esta pregunta la idea sobre la realidad de Cristo y, sólo a partir de esta realidad, se obtienen la esfera divina y la humana: el cristianismo ha asumido por siglos un vestido religioso, pero tal vestido debe ser ya removido. El mundo adulto está entonces más cercano a Dios respecto al no adulto precisamente porque se ha despojado definitivamente del vestido religioso: «el acto religioso es siempre algo parcial, la "fe" es algo total, un acto que compro-

41. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 176; it. p. 152.
42. *Íd.*, *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel*, cit., p. 275; it. p. 131.
43. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 349.

mete la vida (*Lebensakt*).[44] Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida».[45] Lo que el mundo ya devenido adulto debe abandonar es la religión, pero precisamente de este modo es que puede encontrar un cristianismo nuevo, hallándose así «en el corazón de las cosas».

Aun en el incumplimiento del discurso bonhoefferiano podemos sin embargo identificar al menos dos elementos que caracterizan a la religión y deben ser, por tanto, abandonados para llegar a un cristianismo no-religioso: la metafísica y la interioridad.[46] La metafísica debe ser abandonada en razón de nuestra pertenencia al mundo de nuestro reconocernos como seres completamente mundanos: una vez más, aunque con otros términos, la trascendencia vertical debe dejar espacio a una trascendencia horizontal. Por lo que concierne a la interioridad, Bonhoeffer subraya que «la Biblia no conoce nuestra distinción entre interioridad y exterioridad. ¿Y por qué tendría que hacerlo? Lo que cuenta para la Biblia es siempre el hombre *entero* [...]. El "corazón" en el sentido bíblico no es la realidad interior, sino el hombre entero, tal cual es ante Dios».[47] No hay, pues, ninguna interioridad secreta, lugar de la relación entre hombre y Dios, sino es al hombre en su totalidad, en sus muchas dimensiones, a quien Dios habla. Es significativo recordar que la a-filosofía merleaupontiana es tal precisamente en virtud del abandono de toda pretensión de dominio metafísico sobre el Ser y porque reconoce que lo invisible no está escondido sino que tiene lugar en lo visible, que visible e invisible no son dos esferas distintas, sino que están siempre unidas en la realidad *entera*.

Tras haber mostrado la proximidad entre Merleau-Ponty y Bonhoeffer, proximidad que no anula las distancias irreductibles entre los dos, no sólo por ser filósofo el primero y teólogo el

44. Es sugestivo escuchar en este *Lebensakt* ecos del husserliano *Lebenswelt*, uno de los conceptos husserlianos más presentes en las últimas reflexiones de Merleau-Ponty. *Cfr.* en particular esta nota de trabajo de enero de 1959 en la cual se subraya que «mostrando el descarte entre la física y el ser de la *Physis* [...] se trata de efectuar el paso del ser en sí, objetivo, al ser de *Lebenswelt*» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 218; it. p. 184), en el cual se reencuentra la oposición bonhoefferiana entre la parcialidad del acto religioso y el ser global del *Lebensakt*.

45. *Ibídem*, p. 442.

46. *Cfr. ibídem*, pp. 349-350.

47. *Ibídem*, p. 422.

segundo, podemos tratar de hacer ulteriormente interactuar ambas perspectivas. En particular el planteamiento merleaupontiano nos permite especificar quizá más claramente la concepción bonhoefferiana de un cristianismo no religioso. Se trata ante todo de subrayar que, así como la filosofía reflexiva debe ser superada porque «piensa poder comprender nuestra liga natal con el mundo sólo *deshaciéndolo* para *rehacerlo*»,[48] la religión debe ser abandonada porque piensa poder comprender nuestra liga natal con Dios sólo deshaciéndolo para rehacerlo. En este sentido podemos decir que el cristianismo como lo entiende Bonhoeffer es la justa distancia de Dios, la distancia que nos permite ver a Dios de la manera más clara, la distancia con la que Dios se aleja de nosotros para permitirnos ser más próximos a él. Paralelamente el ejemplo de Bonhoeffer podría indicar la vía para responder positivamente a la pregunta de Merleau-Ponty:

> entre el filósofo y el cristiano (ya sea que se trate de dos hombres o de los dos hombres que todo cristiano siente en sí), ¿habrá alguna vez un verdadero intercambio? Para nosotros, esto sería posible sólo si el cristiano, salvo que por las fuentes últimas de sus inspiraciones de las que es el único juez, aceptara sin restricciones la tarea de mediación a la que la filosofía no puede renunciar sin suprimirse.[49]

Bonhoeffer seguramente permaneció fiel a esta filosófica tarea de mediación hasta el punto de tomar distancias de la religión considerada como vestido del cristianismo, una forma suya transitoria. Si, entonces, la posibilidad de una filosofía religiosa resulta puesta definitivamente en crisis, al mismo tiempo se reafirma con fuerza la posibilidad de una filosofía cristiana. Pero justamente en cuanto no religiosa, por tanto no metafísica, no definitiva, no detenida en la seguridad de su falsa conclusividad, esta filosofía debe permanecer fiel a la vida y a la multidimensionalidad del Ser. Es por esto que, son palabras de Merleau-Ponty, «la filosofía cristiana no es nunca *cosa hecha*».[50]

48. *Cfr.* nota 9.
49. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, París, 1960, pp. 237-238; *Segni*, trad. it. G. Alfieri, Il Saggiatore, Milán, 1967, p. 194.
50. *Ibídem*, p. 238; it. p. 195.

REHABILITACIÓN DE LA MEMORIA EN LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO DE MERLEAU-PONTY

M.ª Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

> El presente es un esbozo de eternidad y la eternidad de lo verdadero una sublimación del presente.*

Merleau-Ponty interpreta a Proust[1] para comprender mejor el tiempo vivido en tanto dimensión de nuestro ser, ese tiempo en estado naciente «siempre sobrentendido en la *noción* de tiempo»,[2] más verdadero que esa objetivación de la naturaleza en-sí en la que la ciencia lo ha detenido, que la reducción formal kantiana y hasta que la idea común del tiempo como sucesión de «ahoras». El tiempo vivido no es la mera conciencia exterior del mismo, sino un fenómeno de la dimensionalidad carnal en la que todo es contemporáneamente. Así ocurre con la temporalización, la cual no es algo ya hecho, sino el constante movimiento de la conciencia encarnada. El tiempo no es un dato de la misma, sino que «la conciencia despliega o constituye el tiempo»,[3] porque éste supone un punto de vista sobre el sí mismo; por su parte, gracias al tiempo, la conciencia situada deja de estar encerrada en el presente. El tiempo constituido en ella, la serie de relaciones según el antes y el después, sólo es un registro

* Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1979, p. 451.

1. Proust es un referente constante en Merleau-Ponty y no sólo, como veremos aquí, por su ininterrumpida preocupación por el tiempo y su recuperación, sino por suministrar esos «impensados» de los que se nutre la historia de la filosofía. Véase M.ª Carmen López Sáenz, «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty», en M.ª Carmen López Sáenz y M.ª Luz Pintos (eds.), «Número especial en el centenario del nacimiento de Merleau-Ponty», *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 7, 2008.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 475.

3. *Ibíd.*, p. 474.

del paso del tiempo, pero es esencial al tiempo no estar nunca completamente constituido, ser su propio pasar, como el ser del chorro de agua es su fluir y no la falsa imagen de algo positivo frente a un sujeto. Por eso nuestra experiencia vivida del tiempo no es un sistema de posiciones objetivas que franqueáramos, sino un medio dinámico que se aleja de nosotros cuando intentamos aprehenderlo. Sólo eso es la eternidad y no una conciencia tética —no vivida— del tiempo que lo convierte en objeto o la descarnada eternidad husserliana del yo trascendental. La eternidad sólo puede consistir en sentir el tiempo fluyendo y en sentirse, a la vez, temporal, porque la raíz de la misma no es otra que el campo de presencia, esa experiencia originaria en la que el presente se desliza hacia el futuro y el pasado. De este modo, cada presente se modifica sin pausa; cobra distintos relieves en sus horizontes retencionales y protencionales y en la apertura a la infinidad abierta de campos de presencia posibles. Sólo porque formo parte de dicho campo, porque soy sujeto corporal situado, hay tiempo para mí.

En la *Fenomenología de la percepción*, como en Proust, el tiempo siempre está ligado a la subjetividad, supone una vivencia del mismo y, por tanto, no es una sustancia independiente que el sujeto se limite a medir; no es una sucesión o una duración efectiva, sino que nace de nuestra relación con las cosas. Pero, en ambos también la subjetividad es temporal puesto que está encarnada y situada. Por eso, «sólo podemos comprender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo»,[4] porque se origina en la apertura motriz y como temporalización. El tiempo en estado naciente es ese poder de la subjetividad que une los acontecimientos alejándolos unos de otros, pero ésta, a su vez, es percepción de la relación entre las dimensiones temporales. El yo se distingue de ellas y las sintetiza, aunque la síntesis temporal siempre se recomienza.

Merleau-Ponty considera que los *ék-stasis* temporales no se reúnen mediante síntesis, aunque sean pasivas, de identificación que posicionen los hechos en un tiempo de instantes separables, sino por «síntesis de transición (*Übergangssynthesis*)»,[5] en tanto vivencias de acontecimientos enlazados unos con otros. El tiem-

4. *Ibíd.*, p. 483.
5. *Ibíd.*, p. 481.

po fenoménico es el de estas síntesis temporales que se van haciendo pasivamente; no son obra de un yo, pero fluyen a través de él e impregnan todo lo que hace sin reducirse a algo simplemente padecido por él. Estas síntesis sedimentan y reorganizan las experiencias vividas. La pasividad de su decurso no es absoluta, sino que producen un campo de pre-donaciones motivadoras del yo que, a su vez, se configuran en un campo de presencia, cuyas dimensiones pasadas y futuras no son puestas por actos discretos de un Yo central, sino que resultan de las síntesis pasivas asociadas con él.[6] Así pues, el yo activo se compone de pasividades, de remisiones; el sentido es dado por él ante la solicitud de lo que no es yo, lo cual acredita que la vida intencional comprende actos cuyo verdadero agente no es el *ego* activo; si bien éste es el que se posiciona, siempre está mezclado con el yo pasivo, tanto porque es afectado, como porque es receptividad.

Husserl comprendía la afección como motivación —no causal— entre la persona y el mundo.[7] Insistía en su dinamicidad, en su poder para despertar una intención dirigida al objeto. La afección no era, para él, receptividad pura, sino una tendencia a ser afectado previa al *cogito*. Es obra de la pasividad y se halla presente en todos los niveles de la constitución: en el nivel de la esfera hilética inmanente, las sensaciones, pulsiones e instintos afectan al yo; en el nivel de la esfera trascendente, el yo es afectado por la sedimentación de objetos que ha constituido genéticamente. Ni siquiera la «afección sensible» podía considerarse mera receptividad, puesto que implicaba kinestesias. Merleau-Ponty comprenderá las afecciones con base en el esquema corporal; afirmará la encarnación de la conciencia hasta el punto de que «no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las "sensaciones representativas", las afecciones, ya que también aquéllas (consideradas "verticalmente" en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo».[8] La conciencia de esta pasividad actuante, así como la de los residuos subjetivistas en las síntesis de transición,[9] llevará a Merleau-Ponty a

6. *Cfr. ibíd.*, pp. 476-477.

7. *Cfr.* Edmund Husserl, *Ideen* II, Husserliana IV, La Haya, M. Nijhoff, 1952, párrafo 50, p. 189.

8. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 292.

9. En *Lo visible y lo invisible* hablará abiertamente de «reversibilidad que es verdad última» (*ibíd.*, p. 204). Sin embargo, esta reversibilidad desarrolla las

abandonar esta designación en sus últimas obras, en las que la síntesis propia de la memoria del pasado, como la de toda pasividad, se define como síntesis *événementiel* (aconteciente),[10] no intelectual, puesto que no hay donación de sentido, sino acogida de su acontecer en una situación. Esto significa que el existente no es el autor del tiempo, porque no decide nacer ni morir; una vez en el mundo, el tiempo transcurre a su través, mientras él le imprime sus proyecciones. De esta interrelación irá surgiendo cierta unidad, una subjetividad relacional que, como Husserl, Merleau-Ponty admitía en sus primeras obras. Dicha subjetividad no era intemporal ni intratemporal, sino que vivía el tiempo desde su presente y desplegando sus *ék-stasis*, una conciencia de *ek-sistir* fundida con la existencia, hasta el punto de confundirse con la «cohesión de una vida»,[11] con la identidad que se va haciendo en el tiempo efectivo tomando conciencia de su condición temporal, «porque la explosión o la dehiscencia del presente hacia un futuro es el arquetipo de relación *consigo mismo* y dibuja una interioridad o una ipseidad».[12]

Ninguna dimensión del tiempo puede deducirse de las otras, pero el presente (en el sentido merleaupontiano de «campo de presencia», de *Stiftung* de un campo a desarrollar) tiene el privilegio, porque «es la zona donde el ser y la conciencia coinciden».[13] Ésta se enraíza en el ser y en el tiempo asumiendo su situación y

síntesis de transición siempre abiertas, que revierten sobre sí. La síntesis de transición no se ha perdido en la reversibilidad, la cual no es mera circularidad viciosa, sino interacción recíproca, una reversibilidad siempre inminente y nunca completamente realizada de hecho (*cfr. ibíd.*, p. 194). Éste es otro índice de la inexistencia de una ruptura entre el «último Merleau-Ponty» y el de la *Fenomenología de la percepción*. En esta obra ya destaca la tendencia, que le guiará siempre, a pensar la realidad de un modo no dualista, pero tampoco monista: la conciencia se define como perceptiva, corporal, abierta al mundo y a los otros; el cuerpo, como el tiempo, es sujeto y objeto y relación entre ambos: «...el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única que es la *presencia*. Gracias al tiempo pensamos el ser, porque gracias a las relaciones del tiempo sujeto y del tiempo objeto podemos comprender las que hay entre sujeto y mundo» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 492).

10. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, «Annexe», *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003, p. 276.

11. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 583.

12. *Ibíd.*, p. 487.

13. *Ibíd.*, p. 485.

es el movimiento mismo de temporalización, como en Husserl. Ahora bien, desde la perspectiva merleaupontiana, ese movimiento no proviene de la intencionalidad del juicio, sino de la intencionalidad operante (*Fungierende*), que habita en el cuerpo y en sus relaciones con el mundo; ella incorpora al espacio y al tiempo en todas sus experiencias.[14] Esta conciencia intencional está vinculada al esquema corporal motriz. Desde esta convicción, Merleau-Ponty, en sus últimas obras, criticará a Husserl por haber concebido el campo de presencia de una manera plana, como conciencia posicional que se proyecta en él,[15] como campo de presentificaciones ante ella, cuando lo cierto es que la conciencia es transcendencia, ser a distancia y, por ello, no sólo funda un instante, sino todo un sistema de índices temporales.

Aunque en *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty ya se interesaba por el tiempo vivido de la conciencia encarnada, todavía oponía, por una parte, la actividad propia del sujeto a la pasividad de su objeto y, por otra, la temporalización de la conciencia al discurrir del tiempo. En las notas de sus postreros cursos, se centrará en la simultaneidad en la que las dimensiones temporales surgen en el campo de presencia originario. La dehiscencia del presente, su carácter *ek-stático*, explica la constante implicación de éste en el pasado y en el futuro, en cada intencionalidad operante que vive de este modo el tiempo y en el cruce de las mismas. En ese campo se abre el horizonte de retenciones[16] o recuerdos primarios y protenciones o expectativas.

14. La intencionalidad representativa actúa en la memoria intelectual o voluntaria, a la que nos referiremos más adelante; en la memoria involuntaria, interviene la intencionalidad operante: «En lenguaje husserliano, por debajo de la "intencionalidad de acto" que es la conciencia tética de un objeto, y que, por ejemplo, en la memoria intelectual convierte el esto en idea, es preciso reconocer una intencionalidad "operante" (*fungierende Intentionalität*) que hace posible la primera y que es lo que Heidegger llama trascendencia» (*ibíd.*, p. 478).

15. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 227.

16. No todo recuerdo puede considerarse retención, según Husserl. La percepción es conciencia de algo como presente en carne y hueso y como ahora, pero un ahora no puede ser consciente sin un habiendo sido en un instante. Sólo cuando el recuerdo co-pertenece a la unidad de cada nuevo proceso perceptivo, relacionándose de modo inmediato con la conciencia de ahora, es denominado por Husserl, «retención». *Cfr*: Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana XI, La Haya, M. Nijhoff, 1966, p. 315.

Comienzo a conocer el curso del tiempo en el seno de dicho campo. Desde esa experiencia originaria, el porvenir se desliza en el presente y en el pasado; son sus relaciones, y no las secuencias temporales, las que hacen posibles los acontecimientos en el tiempo. Pasado, presente y futuro no designan hechos psíquicos, sino dimensiones del campo temporal que nacen del presente: «Toda prospección es una retrospección anticipada y toda retrospección una prospección invertida».[17]

También para Proust el presente es continuo y va del tiempo perdido al recobrado, porque no hay ser fuera del tiempo. El tiempo recuperado no es, para el Narrador de su *À la recherche*, el pasado tal como acaeció, sino la simultaneidad intermitente de toda una vida, no en tanto yuxtaposición de sus momentos, sino como un desarrollo del tiempo en espiral. Ricoeur concibe esta experiencia de la temporalidad como una elipse cuyos focos son los signos del tiempo perdido y el tiempo recobrado gracias a la revelación artística de lo extra-temporal.[18] Ambos focos permanecen unidos por el reconocimiento. El tiempo cósmico deviene tiempo del individuo cuando se articula de modo narrativo, mientras que el relato cobra significado cuando narra la experiencia temporal. Tal vez por ello, sólo el Narrador goza de la simultaneidad de las dimensiones temporales, mientras que el resto de los personajes se temporalizan mientras se narra. Por eso se ha dicho que, «en términos estrictos, toda la *Recherche* ocurre en un solo instante co-presente del Presente, que es el Tiempo reencontrado».[19] Hasta la rememoración le adviene al Narrador mientras el autor relata y es la lectura de la obra la que nos hace comprender que entre el tiempo perdido y el recobrado no hay antinomia, sino complicidad.

Aun estando de acuerdo con la interpretación ricoeuriana de la *Recherche* como fábula del tiempo, defendemos la prioridad que la novela otorga al tiempo vivido sobre el narrado, con la que logra, no tanto una refiguración del tiempo en el lector, como una vivencia del mismo desde su presente y hacia su pasado-futuro.

17. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 474.
18. *Cfr.* Paul Ricoeur, *Temps et récit II*, París, Seuil, 1984, p. 196.
19. Blas Matamoro, *Por el camino de Proust*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 236.

El ser humano no sólo ha creado interminables ficciones para narrar el tiempo y así eternizarlo; también ha sido capaz de retrasar los signos del tiempo y de distanciarse provisionalmente de él para concentrarse en conceptos y deliberar. Así ha podido determinar su propio destino, aunque sólo de un modo lateral, asumiendo sus decisiones en el contexto de su situación. Esto revela que la temporalidad viene dada pasivamente; en términos husserlianos, es auto-aparición (*Selbsercheinung*), pero —precisará Merleau-Ponty— no ante una conciencia absoluta, sino ante la conciencia perceptiva para la que hay figuras destacándose de un fondo temporal. Ni el tiempo se constituye ante la conciencia ni ésta reacciona simplemente recibiéndolo, porque «receptividad» refiere a algo que aparece ante un sí mismo distinto del presente que lo recibe y éste no es el caso de la conciencia temporal.

Ciertamente, la conciencia íntima del tiempo reconoce que éste no es uno de sus actos espontáneos; ella no detenta, por sí sola, la clave de la creación, porque se inscribe en el tiempo cósmico. Sin embargo, sólo ella es capaz de transponer el decurso horizontal y temporalizar desde sí enriqueciendo la finitud de una vida. Igual que es esencial a la vida la conciencia de la misma, el tiempo necesita de la conciencia, pero no para que lo constituya, pues «el tiempo es el modelo de la institución»,[20] de la dialéctica entre pasividad y actividad; continúa fluyendo porque ha sido instituido.

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty ya declaraba, como conclusión a sus indagaciones sobre el tiempo, que la pasividad no es recepción de una acción externa al yo, sino el ser en situación que somos, una espontaneidad adquirida por nuestro ser constitutivamente temporal, la potencialidad de trascendernos, la «generatividad» que funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad y nuestra pasividad o nuestra gene-

20. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 36. La conciencia encarnada no es constituyente del sentido, sino instituyente. El concepto de *institution* proviene de la reflexión merleaupontiana sobre la lingüística de Saussure; significa autoconstitución del sentido expresado por los símbolos como una dialéctica entre lo sedimentado y lo instituyente, la lengua y el habla. El término hace referencia también al carácter instituido de lo viviente que lo convierte en una historia, según Bergson, y a la *Stiftung* husserliana, en tanto acto inaugural que abraza la historia sin ser exterior a la misma.

ralidad.[21] La pasividad no es un estado, sino otro modo de relacionarnos con el mundo que, como la actividad, procede del cuerpo vivido. Entonces, frente a Husserl «ya no es preciso representar al sujeto como constituyente y a la multiplicidad de sus experiencias o de sus *Erlebnisse* como constituidas; no es necesario tratar al Yo transcendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como su sombra o su huella».[22] En las notas recogidas en sus obras póstumas, Merleau-Ponty abordará la pasividad y la actividad como modalidades complementarias de la intencionalidad latente interna al Ser que opera justamente por la diferenciación que tiene lugar en su seno auto-produciendo un sistema organizado diacríticamente. Continuará rechazando la filosofía de las vivencias de la conciencia y, con ella, la idea de tiempo como serie de *Erlebnisse.*[23] Lo que une el presente con el pasado ya no es el residuo de la intencionalidad representativa de la conciencia, sino la intencionalidad latente del Ser. Por ella, experimentamos el espacio y el tiempo por acoplamiento, como presencias carnales. De ahí la atracción merleaupontiana por los textos de Proust que refieren el entorno al cuerpo que lo habita y relacionan el cuerpo pasado y el presente, describiéndolo como vínculo de la distancia espacio-temporal y como calibrador de la misma.

Ahora bien, el cuerpo no es lo originario, como tampoco lo es la conciencia del transcurso del fenómeno, sino ese flujo intencional que esquematiza el torbellino en el que se mueve la carne. La verdadera simultaneidad, el pasaje, radica en «la corporeidad proustiana como guardiana del pasado, la inmersión en un Ser de trascendencia, no reducido a las "perspectivas" de la "conciencia" —contiene una remisión intencional que no es sólo del pasado al presente de hecho, empírico, sino también e inversamente, del presente de hecho a un presente dimensional o *Welt* o Ser, donde el pasado es "simultaneidad" con el presente en sentido restringido—».[24] Ese presente dimensional es el campo en el que se encuentra el yo coexistiendo con el mundo y los otros. El presente es temporal y se confunde con su dehiscencia

21. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, pp. 488-489.

22. *Ibíd.*, pp. 487-488.

23. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 296.

24. *Ibíd.*, p. 297.

hacia el pasado y el futuro; en otras palabras, es su propio pasar. Por ello, todo lo que es alcanzado por la conciencia, la supera y cuando cree poseerse se está ya desposeyendo. La temporalidad de todo presente y de toda conciencia implica que toda percepción emerge de un fondo de profundidad pasada y futura.

El fenomenólogo del tiempo vivido, del presente temporalizándose en su encarnación y en la intercorporeidad,[25] que une todos los presentes en el nuestro, es también el fenomenólogo del cuerpo vivido. Éste asume el tiempo dando sentido al que miden los relojes y reiniciando continuamente el movimiento de la temporalización. El tiempo no es, por tanto, un recurso cognoscitivo, ni un esquema transcendental, sino algo vivido que condiciona nuestras acciones. Incluso las matrices simbólicas de las dimensiones temporales se fundan en él a través de nuestro esquema corporal; en éste se instituyen todos los simbolismos artificiales, porque es «simbolismo natural»[26] de la indivisión y relación constante con lo que no es él. En ese esquema motor se han depositado hábitos y sedimentaciones mediante los cuales coordina todas las formas actuales o posibles de actividad.

Husserl considera la sedimentación como un caso de pasividad secundaria. Merleau-Ponty piensa que se produce gracias a la intencionalidad latente, a su condición de fundación originaria de la estructura de la *Zeitigung*, de un punto del tiempo[27] que forma parte del cuerpo como esa flecha que le impulsa sin cesar más allá de su presente. La saeta es el movimiento de la intencionalidad motriz. Ella constituye la estructura primordial del acto de retención, entendida como conexión de los pasados y conciencia de la misma, que se acaba convirtiendo en norma. A esta organización se incorporan esas destrezas motoras que provienen de complejos de actividades que son recordados por el esquema corporal bajo la forma de hábitos[28] o sedimentaciones

25. He desarrollado esta concepción de la intercorporeidad en «Intersubjetividad como intercorporeidad», *La Lámpara de Diógenes*, vol. 5, 2004, pp. 57-71. Véase también mi reciente estudio, «Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros», *Daimon* (en prensa).

26. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 180.

27. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 227.

28. «El hábito no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 169).

de la memoria. Merleau-Ponty se ocupa de ésta en su curso sobre la pasividad (Colegio de Francia 1954-1955), para dilucidar su íntima relación con el presente del cuerpo vivido, así como para comprobar que, junto con la actividad, es constitutiva de la conciencia encarnada. El pasado se le revelará como inmanente y trascendente y la memoria, como actividad y pasividad y no sólo de la conciencia.[29]

Explica el papel temporalizador del cuerpo recurriendo al «cuadro motor» de la evocación de Bergson, pero superándolo, porque «el papel del cuerpo en la memoria sólo se comprende si ésta no se concibe como conciencia constituyente del pasado, sino como esfuerzo por reabrir el tiempo a partir de implicaciones del presente, y si el cuerpo, siendo nuestro medio permanente de "tomar actitudes" y de fabricarnos así pseudo-presentes, es el medio de nuestra comunicación en el tiempo y el espacio»,[30] no es la conciencia la que constituye el pasado evocando el presente que fue; es el cuerpo que proyecta y desarrolla el panorama del pasado gracias a su poder de expresión. No hay otra manera de abrirse al tiempo y a sus dimensiones sino desde nuestro presente, siempre corporal. El cuerpo aprende actuando y sedimentando lo que ha aprendido y es esa complementariedad constante entre actividad y pasividad la que lo convierte en refugio de la memoria y guardián del tiempo.[31] Su actitud existencial preserva las cualidades del contacto con el mundo y éstas mediatizan su percepción y su memoria.

Así pues, el tiempo no es un en-sí, sino que se halla incorporado. Ciertamente, no sería vivido sin una conciencia que lo habitara, pero no es reducible a ella. No es constituido, sino insti-

29. Recientemente he reflexionado sobre la pasividad en fenomenología y, en concreto, en el fenómeno del sueño, poniendo de manifiesto la tesis de la interrelación de la misma con la actividad, además de cuestionar la asociación de la conciencia con la actividad y el cuerpo con la pasividad. Véase al respecto, M.ª Carmen López Sáenz, «Mundo de la vida y pasividad del sueño». Ponencia presentada en el congreso Internacional, Mundo-da-vida-Racionalidade-Ciencia. A fenomenologia Luso-Brasileira, 8 de diciembre de 2007. Universidad de Lisboa (en prensa).

30. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 211.

31. Carbone, siguiendo a Landgrebe, ha subrayado esta corporalidad de la memoria en Merleau-Ponty como lo que la diferencia de la concepción de la temporalidad en Husserl, demasiado centrada en el Yo (*cfr*. Mauro Carbone, *La visibilité de l'invisible*, Hildesheim, Olms, 2000, p. 36).

tuido y desplegado por el sujeto corporal dirigido al mundo; es este poder de temporalización lo que diferencia su pasividad relativa de la de las cosas: «En cada movimiento de fijación, mi cuerpo [...] se convierte en ese lugar de la naturaleza donde por vez primera los acontecimientos, en lugar de empujar el uno al otro en el ser, proyectan un doble horizonte de pasado y futuro alrededor del presente y reciben una orientación histórica [...] Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente, no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo».[32] Él es el centro de orientación cuyo incesante deseo y apertura al mundo explica el movimiento mismo de «temporalización» que da sentido a la sucesión de movimientos del cosmos e incluso al paso del tiempo por el propio cuerpo. En efecto, el pasado de mi cuerpo le es presente como su futuro por cierta ausencia entre sus posibilidades y sus actualizaciones. Acordarse de algo es recordar el modo corporal por el que accedíamos a ello, recordar una manera de ser del cuerpo.

El pasado adviene como una variación de mis posicionamientos; es lo que ha sido presente, pero no una representación, porque si se convierte en tal, deja de ser pasado. El presente, por su parte, no es una imagen de la realidad, sino percepción aconteciente; obedece a una decisión del sujeto, pero también a las afecciones y recepciones del pasado y a su determinación de cara al futuro. Éstas proceden de la memoria, que no es concebible ni como un registro pasivo ni como una facultad más; integra nuestra vida histórica e interfiere en todas nuestras actividades. En gran parte gracias a ella, vamos construyendo nuestra identidad, desarrollando saberes prácticos que facilitan las acciones permitiéndonos vivir sin la tensión constante que exige nuestro intelecto. Ni está subordinada a la percepción ni ésta es absolutamente activa, sino que arranca de un horizonte de pre-donaciones pasivas, del mundo de la vida, que es el horizonte de todos los horizontes, de determinados procesos pre-atencionales y anticipatorios de lo que ya se hallaba sedimentado y nos afecta. Está condicionada por los recuerdos que se plasman en imágenes y determinan nuevas percepciones. Retenciones y protenciones se recortan desde un fondo que también está constituido por imágenes y, así, cuando recordamos o deseamos algo, lo ac-

32. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 277.

tualizamos mediante imágenes. Ahora bien, actualizar no es dar realidad, sino traer a la presencia una realidad virtual. A hacerlo contribuye la memoria, la cual vincula lo percibido, el pasado y el porvenir, del mismo modo que la imagen relaciona recuerdos, percepciones y expectativas.

En Merleau-Ponty, lo percibido y lo imaginado[33] no se oponen como lo presente y lo ausente, como lo que es y lo que sólo es pensado; más bien se complementan porque las imágenes no suprimen las percepciones, sino que pueden enriquecerlas y éstas, a su vez, suscitan imágenes. En este sentido, nuestro filósofo parece aceptar el proceso bergsoniano del movimiento hacia la imagen, que va de la percepción a los recuerdos y de éstos a las ideas, actuando la imagen como *medium* entre lo ausente y lo presente. Esta mediación resulta necesaria para terciar entre la percepción pura que, según Bergson, es la perfecta coextensión del perceptor y lo percibido que nos sitúa en la materia, y la memoria pura, que nos ancla en el espíritu.[34] Merleau-Ponty se suma al interés bergsoniano por la memoria para comprender el tiempo, pero niega que ésta sea puramente espiritual; forma parte de la visibilidad, tanto de sus constituyentes visibles —huellas—, como de los invisibles —lados apresentados, realidad interior, ausencias. Lo percibido, lo imaginado y lo rememorado no son ni estrictamente presentes ni completamente ausentes, sino que se constituyen por la tensión insuperable, pero productiva, entre visibilidad e invisibilidad. El visible que no es visto ahora no es el imaginario sartreano, sino la presencia de lo inminente y el pasado está presente también como latencia. Ambos actúan conjuntamente, como la carne merleaupontiana, que es *Ineinander.* Si el cuerpo es determinante de la percepción, de la imaginación y guardián de los recuerdos, resulta cuestionable la teoría sartreana que hace de lo imaginario una negación de lo percibido, operada por la conciencia imaginante. Frente a ella, Merleau-Ponty continúa el impulso de Proust hacia la esencia común a lo real y a lo imaginario, entendiendo al primero como encarnación del segundo.

33. He realizado un estudio más detallado de la concepción merleaupontiana de la imaginación en «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», *Revista de Filosofía* 28, 1 (2003), pp. 157-169.

34. *Cfr.* Henri Bergson, «Matière et Mémoire», en *Oeuvres*, París, Gallimard, 1984, p. 117.

Unida a las imágenes, la memoria visualiza proyectos y consecuencias de las acciones tomadas tras la decisión; además, el recuerdo de los compromisos y las estructuras morales del pasado enseña a manejarse de un modo libre, sin limitarse a reproducir lo dado, actuando incluso como revulsivo contra las presiones que tienden a anular la propia identidad y la empatía con identidades diversas. Pero la memoria humana no puede programarse para ello, sino que ha de cultivarse; primero, hay que revalorizarla, dejar de identificarla con la reproducción de lo que otras facultades producen y comprender los recuerdos como materiales de todas las estructuras (perceptivas, motrices, emocionales, etc.) que asimilan y modifican la información recibida.

Como toda pasividad, la memoria no es lo contrario de la actividad, sino el horizonte desde el que ésta se destaca: «actúa sobre nosotros y dentro de nosotros de un modo tan incesante como late el corazón o se nos ensanchan los pulmones. De la mayor parte de nuestra memoria nos damos tan poca cuenta como del ritmo de nuestros latidos: sin saberlo, al escribir recordamos en un instante cómo se escriben las palabras...».[35]

Esta productividad de la memoria, y hasta del olvido, desmiente que sea mera conservación de recuerdos; si lo fuera, presupondría otra memoria que valorara las elaboraciones de la primera y realizara la síntesis de las significaciones concordantes del presente, y así hasta el infinito. La memoria tampoco es exclusivamente una construcción de la conciencia representativa; si bien produce contenidos utilizables por todas las facultades intelectuales, no es ella misma una operación intelectual, sino que surge de la vivencia corporal del espacio y del tiempo. Desde la óptica de Merleau-Ponty, el primero está ligado al segundo y ambos arrancan del cuerpo vivido; por ello, considera innecesaria la denuncia bergsoniana de la espacialización del tiempo para volver al tiempo auténtico. El tiempo no es exclusivo del espacio objetivo, sino que también pertenece al espacio vivido sin agotarse en él, ya que ninguna de las dimensiones del ser puede ofrecernos, por sí sola, la auténtica intuición del tiempo. El cuerpo no sólo me inserta en un espacio físico, sino también en un espacio-tiempo, «*i.e.*, en los lugares del espacio antro-

35. Antonio Muñoz Molina, «Memoria y ficción», en J.M. Ruiz-Vargas (comp.), *Claves de la memoria*, Madrid, Trotta, 1997, p. 57.

pológico que están situados de otro modo siguiendo el momento de una duración con la que se relacionan».[36]

Del mismo modo, en Proust tiempo y espacio están ligados como la cara interior y la exterior de la carne. El ser-en-el-mundo es el sentiente-sensible que nos abre a una simultaneidad espacio-temporal con lo otro: «De la misma manera que el espíritu localiza la imagen rememorada en la duración, la localiza en el espacio. El ser proustiano no ve salir de su taza de té únicamente determinado periodo de su infancia, sino una habitación, una iglesia, una ciudad, un conjunto topográfico sólido».[37] A diferencia de Bergson, no es el espíritu aislado del cuerpo el que sitúa las representaciones en el espacio y en el tiempo, sino el espíritu incorporado que vive unido a todos los sentidos y a los espacios. En la *Recherche*, el pasado está de tal modo ligado a éstos, que ha enriquecido las cosas presentes con una especie de patina. Asimismo, Proust ha unido lugares inexistentes sirviéndose del desplazamiento del cuerpo y, gracias a él, el instante proustiano es cada momento sentido que incluye (al menos potencialmente) todo el espesor del tiempo vertido en multiplicidad de espacios.

La espacialización e incorporación del tiempo, así como la temporalización del espacio, separa a Proust y a Merleau-Ponty de la continuidad de la duración pura de Bergson. Sin embargo, sus concepciones del tiempo están ligadas, como en él, a la memoria. Bergson la comprende, en abierta oposición a Merleau-Ponty, como una especie de receptáculo de producciones del espíritu, esa materia que se acuerda de sus interacciones y de su inmanencia, que se conservan para ayudar a la acción. Ahora bien, la subjetividad no puede ser un alma que todo lo almacena para sus proyectos, porque así no se explica la diferencia entre lo percibido y lo imaginado. También la temporalidad esclarece la subjetividad, como puede verse en la evolución del Narrador de la *Recherche*. Un sujeto puro es incapaz de apercibirse en el tiempo. El yo proustiano es lo que reanuda toda temporalización sin poder hacerla entrar en él. Lo que a Proust le trastorna del pasado es que revela que el yo no ha cambiado, que sigue aspirando a lograr una identidad y la busca a través de la memoria, que recupera el ya soy, un ya que marca la pasividad. Influido sin

36. M. Merleau-Ponty, «Annexe», *L'institution, la passivité, op. cit.*, p. 276.
37. Georges Poulet, *L'espace proustien*, París, Gallimard, 1982, pp. 26-27.

duda por él, Merleau-Ponty deja de comprender al sujeto, en sus últimas obras, como un componente del campo perceptivo para entenderlo como miembro del Ser.

A pesar de sus discrepancias, Merleau-Ponty le reconoce a Bergson el mérito de haber sometido a crítica las concepciones fisiológicas de la memoria que sólo ofrecen explicaciones causales y no logran explicar la desaparición de recuerdos en las afasias progresivas. Para ambos, el cuerpo no es un receptor de engramas o huellas fisiológicas, sino que asegura la realización intuitiva de las intenciones de la conciencia ligadas a los recuerdos. Los engramas no explican nuestra conciencia del pasado como tal, porque no remiten al pasado, sino que están presentes y sólo los relacionamos con aquél porque ya tenemos, de alguna manera, el sentido del pasado. Si en lugar de un engrama, presupongo que tengo una huella psíquica (en el inconsciente) del pasado, la dificultad sigue siendo la misma: retengo una percepción presente. Estas concepciones de la memoria como conservación del presente tienen a su mayor representante en Sartre y su noción del pasado como no-ser que puede retornar a la conciencia. Sin embargo, encuentran dificultades a la hora de dar forma al presente sin detenerlo y convertirlo en ya pasado. Esto le hace pensar a Merleau-Ponty que hay «una *hylé* del pasado»[38] que impide reducirlo a un producto de la conciencia.

Frente a Sartre, considera que la vuelta del pasado no es retorno de un ser menor. El pasado que se limita a regresar se convierte en un presente incapaz ya de anunciar lo que fue. En realidad, forma parte de la atmósfera del presente, no sólo como presente que ya no es, sino como integrante del campo de presencia y como determinación en la contingencia del futuro. No habría, para Merleau-Ponty, pasado puro, como no habría esencias al margen de la existencia. El pasado es una modalidad de ésta, no un no-ser, ni un fragmento que se tenga que añadir al presente para dilatarlo. No lo trae al mundo la conciencia, como tampoco ésta es el sujeto del Sentir. Por eso, Merleau-Ponty no alude a la memoria de la conciencia, sino a la del mundo. Las cosas pasan en nosotros tanto como nosotros en ellas y, por analogía con las mismas, «el ser que ha sido no puede dejar de haber sido. La "Memoria del Mundo"».[39] Ésta habla silenciosamente

38. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, op. cit.*, p. 251.
39. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 247.

de un ser siempre ya ahí, pero que fluye con el tiempo, que se manifiesta en actos voluntarios, pero también desde el fondo de la pasividad. Explotando la ambigüedad del genitivo de «la memoria del mundo» y del Sentir, Merleau-Ponty se refiere a la memoria de lo sedimentado y también al mundo como depósito unificador, en definitiva a la participación en el Ser subjetivo-objetivo. La memoria del mundo no es una huella impresional; tampoco es conciencia del mundo, sino la sedimentación de la relación del cuerpo de carne con la carne del mundo en el presente, «un "siempre nuevo" y siempre "lo mismo" —una suerte de tiempo del sueño (*sommeil*) (que es la duración naciente de Bergson...)—»,[40] porque la duración de Husserl es un proceso de conciencia; desde la perspectiva de éste, incluso la percepción de objetos concretos que duran (por ejemplo los sonidos de una melodía) viene posibilitada, tanto por el desarrollo continuo de su proceso, como por la toma de conciencia del mismo.[41] En cambio, la gran novedad de la filosofía bergsoniana, a los ojos de Merleau-Ponty, fue renunciar al yo pienso y reconsiderar todas las cosas *sub specie durationes*.[42] Interpreta la duración bergsoniana no sólo como devenir, sino como ser en sentido activo y vivo, como el del tiempo naciente. Duración es el medio en el que se articulan alma y cuerpo: el presente y el cuerpo, el pasado y el espíritu. Sólo puedo tomar conciencia de ella desarrollándola de nuevo según su «*tempo* propio»,[43] porque cada presente vivido es irrepetible. La duración no puede medirse —sólo se mide la huella espacial del tiempo— y, sin embargo, ella es lo que hay, una duración como una especie de presente continuo, porque siento que algo es presente por mis cenestesias a la vez

40. *Ibíd.*, p. 320.

41. *Cfr.* Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana XI, La Haya, M. Nijhoff, 1966, p. 314.

42. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 232. Merleau-Ponty se está refiriendo así a la concepción bergsoniana de la simultaneidad como profundidad que puede observarse en la siguiente cita: «recobremos un presente denso y además elástico, recobremos el mundo exterior tal cual es, no sólo en su superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él un impulso; habituémonos en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationes*» (Henri Bergson, *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*, Buenos Aires, Leviatán, 1947, p. 139).

43. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 483.

que por mi percepción del pasado inmediato[44] y su continuidad con mis planes futuros, una organización de estados de conciencia que representan el todo y se inter-penetran. Esta disposición no siempre es fruto de la decisión y de la actividad del sujeto, lo cual revela que Bergson no ignoraba el fondo de pasividad del que se destacan todas nuestras posiciones, así como la productividad de las continuas relajaciones de nuestra atención a la vida. Él nos enseñó a aproximarnos al tiempo, no desde fuera, como sujetos dominadores del acontecer, sino dejándolo hacerse, acompañando su nacimiento continuo que conforma nuestro ser, porque cada uno de nosotros podría sin duda expresar: «yo soy la duración que aprehendo».[45]

Para captar el ser fluyente del tiempo había que renunciar al saber absoluto y aceptar que es imposible conocer todos los recuerdos y todo el espesor del presente, ya que hasta «mi contacto conmigo mismo es "coincidencia parcial"».[46] Precisamente por ser parcial, dirá Merleau-Ponty, es absoluto; porque la duración me desborda, tengo un saber inherente a la misma. Bergson nos legó esta coincidencia parcial como un saber desde dentro de la vida, como un sentido que ofrece, como el vector de la flecha, la dirección del movimiento, que también mira hacia atrás del presente para desvelar el pasado como fuerza dinámica que orienta, echa raíces y, por tanto, existe siempre. Por eso, la pasividad de lo recordado no es un otro frente a un yo, sino eso que le adviene y lo reorganiza. También hay algo del yo en el pasado, algo que ni es suma de perspectivas, ni conciencia de sus relaciones, sino intercambio entre sus tiempos vividos.

Contra la concepción de la memoria como receptáculo de recuerdos, y la de éstos como percepciones debilitadas, Merleau-Ponty alega que lo rememorado no anida en ningún inconsciente perceptivo; buena prueba de ello es que puede ser reproducido. La concepción analítica del inconsciente ni siquiera es una hermenéutica fiel de lo sucedido, puesto que imprime significados que no estaban en los propios recuerdos y no llega al verdadero sujeto, porque éste ha vivido —no pensado— su pasado.

44. Husserl afirma la percepción del pasado basándose en que percibimos el pasar de las cosas. *Cfr.* Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 60.

45. M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 231.

46. *Ídem*.

Buscando una vida más verdadera detrás de la vida confusa de los recuerdos, el análisis objetiva el pasado, pero la realidad no es ni una ni otra, sino que «sólo hay en toda esta historia un esquema práxico sedimentado».[47] Esta nueva versión del esquema corporal subraya su capacidad para actuar en virtud de sus posicionamientos y posibilidades temporales; gracias a ellos, el ser-en-el-mundo se desliza al pasado y toma postura ante él como se traslada a otro espacio. Esta revalorización del esquema corporal sustituirá a la conciencia perceptiva. En sus últimas obras, ya no hablará tanto de la percepción como de la visibilidad y considerará que el recuerdo se comprende por ella, como una de sus variantes. El recuerdo es resultado de la memoria y ésta ayuda a que la realidad se forme como tal; aunque parezca que la deforma, lo hace de un modo coherente para restaurar la continuidad temporal y personal. El olvido sería otra de las variantes de la visibilidad y, por tanto, no constituiría un no-ser atribuible a la conciencia; no es ella la que recuerda, sino que es el recuerdo el que sale del olvido y auto-dona el pasado.

De la concepción de la memoria-receptáculo deriva una comprensión del olvido como desaparición de algo que estaba contenido en ella. En contra de ambas, la experiencia muestra que el sujeto es memoria y olvido, es decir, biografía, continua reelaboración de vivencias pasadas en conjunción con deseos de vivencias futuras y supresión o represión de episodios. El propio olvido es capaz de conservar algo, eso que se desvela como olvido y, por tanto, como memoria secreta. Hay también un olvido que sólo delata un vacío y que nos hace sufrir, porque ya no somos nosotros, sino él y, a pesar de todo, actúa dejándole sitio al ser. Incluso él es condición de posibilidad de la distinción de lo esencial y lo secundario, una potencia regeneradora imprescindible para la economía psíquica del yo. Finalmente, no sólo hay olvido voluntario, sino también otro que sucede en el flujo mismo del tiempo, cuando no es el yo quien borra, sino el tiempo que todo lo cura.

Así pues, el tiempo se instituye gracias al olvido, como la visión del pasado toma relieve gracias a lo que desapercibimos o como hablamos sin necesidad de tener presente continuamente cada palabra y las reglas de su unión, recordando tan sólo la intención de decir. Esto prueba que «el recuerdo no es ni pasado

47. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit*., p. 249.

reproducido o conservado, ni pasado falsificado»;[48] existe como pasado en el modo del olvido y pasa por el presente formando constantemente parte de su campo.

A diferencia de Bergson que hace de la memoria una facultad espiritual y de la materia causa del olvido,[49] Merleau-Ponty, gracias a sus investigaciones sobre el esquema corporal, puede comprenderlas como complementarias: en el instante en el que retorna el recuerdo olvidado y guardado por el olvido, éste y el recuerdo explícito se revelan como dos modos de nuestra relación «oblicua»[50] con un pasado que se hace presente gracias al vacío determinado que deja en nosotros y como una desviación en el campo de presencia. De ahí se sigue que la verdad se encuentra en la intersección entre memoria y olvido. El problema ya no radica en averiguar por qué se preserva lo aparentemente olvidado, sino en aceptar que «la forma originaria que funda todo, de la conciencia del pasado no es la serie de posiciones temporales, sino relieves parciales sobre un horizonte que sólo es accesible progresivamente y por transición».[51] Al igual que ocurre con la *Gestalt* perceptiva, sin un fondo desde el que recortarse, no hay nada que se vaya destacando. Por eso, pasado y futuro no anonadan el presente, sino que lo configuran. Merleau-Ponty relativiza así el no-ser sartreano con su modelo del campo de presencia: «la nada (o mejor, el no-ser) es cruz y no agujero»,[52] no es vacío absoluto, sino densidad de imbricación.

El esquema corporal y su intencionalidad operante le ayudan a interpretar, asimismo, la conciencia interna del tiempo de Husserl como *écart* del campo de presencia desde el que espacializamos y temporalizamos, como no coincidencia que permi-

48. M. Merleau-Ponty, «Annexe», *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 271.

49. *Cfr.* H. Bergson, «Matière et Mémoire», en *Oeuvres*, *op. cit.*, pp. 315-316.

50. «El recuerdo explícito y el olvido son dos modos de nuestra relación con un pasado que no se nos presenta más que por la vida determinada que deja en nosotros» (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, *op. cit.*, p. 72). Para trascender las explicaciones dualistas, Merleau-Ponty recurre reiteradamente a términos como «oblicua», «lateral», «transición», «hiperdialéctica», etc., menos reduccionistas de las verdaderas realidades estudiadas. Un ejemplo de ello y de lo fructíferos que pueden resultar estos conceptos, aplicados a problemáticas actuales, en M.ªC. López Sáenz, «Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología», *Berceo*, n.º 153, 2007, pp. 97-129.

51. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 257.

52. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 249.

te la participación vivida en las dimensiones del tiempo. Esa vida intencional que habita el Ser reúne el presente con el pasado puro, es decir, tal como fue sentido, no tal como lo rescata la conciencia mediante un acto representativo. De esa vida se desprende el sentido que somos y no sólo el que constituimos conscientemente. También nuestras retenciones remiten a esta intencionalidad operante y, por ellas, retorna el pasado ligado a las sensaciones corporales y a los sentimientos que originó.

La teoría husserliana de la subjetividad como flujo absoluto, uno de cuyos momentos es la conciencia impresional a la que sigue la retencional, no explica este ligamen, ni el alejamiento de las retenciones al horizonte o la discontinuidad que supone el olvido. Husserl lo concibe como una forma específica del recuerdo olvidándose de sí,[53] del yo presente, de los actos efectivos, de ese yo que recuerda algo al mismo tiempo que su continuidad consciente: «Sólo en el presente las vivencias de recuerdos se transforman en vivencias centradas en el yo presente actual, en actos efectivos del "yo me acuerdo"».[54] El recuerdo es, para el padre de la fenomenología, otro rendimiento del yo actuante, la donación del pasado,[55] como si esta operación de la conciencia no supusiera horizontes y aspectos que no se dan, pero que la posibilitan. Para Husserl, la conciencia del tiempo es necesariamente interior al mismo y la continuidad del fluir temporal es una donación constantemente modificada que, en ese mismo proceso, arroja una conciencia constante de las conciencias momentáneas inmediatamente precedentes.[56] En el olvido no se produce ninguna de estas modificaciones, al parecer, pero lo cierto es que sí tenemos conciencia de haber olvidado algo.

A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty insiste en la relevancia de la pasividad del olvido (tanto del yo que olvida, como de lo

53. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana XI, La Haya, M. Nijhoff, 1966, p. 306.

54. *Ibíd.*, p. 309.

55. *Cfr.* E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *op. cit.*, p. 56. El recuerdo primario está adherido a la percepción, mientras que el secundario rememora el presente y es una modificación reproductiva del mismo. ¿Cómo explicar, entonces el olvido de algo que fue presente? ¿A qué se debe la conciencia de ese olvido?

56. *Cfr.* E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana XI, *op. cit.*, p. 317.

olvidado) para la fenomenología de la experiencia vivida. Esa experiencia, aplicada a nuestra vivencia del tiempo, se traduce en la comprensión vertical del mismo. Desde nuestra incardinación en él, el pasado se sabe percibido; no es la conciencia de haber percibido la que nos traslada a él, sino que el propio pasado se adhiere al presente. En Husserl, la percepción nos da originariamente al objeto, mientras que el recuerdo lo presentifica; lo remite, por tanto, a aquélla; el objeto recordado se da a la conciencia como variación del modo original de donación, «como sólo presentificado conforme al recuerdo».[57] A diferencia de él, para Merleau-Ponty, «el pasado no es ya aquí una "modificación" o modalización del *Bewusstsein von*. A la inversa, es el *Bewusstsein von*, el haber percibido lo que es llevado por el pasado como Ser masivo. Yo lo he percibido *hasta que fue*».[58]

El pasado fue percibido y actúa como horizonte de la percepción. El presente lo corrige, pero también se prolonga en sus remisiones; por consiguiente, el pasado se hace co-presente como un complemento de percepción que no se agota en la pura presencia, sino que presupone caras a-presentadas, aspectos percibidos y sentidos en otro tiempo. No hay, por tanto, metafísica de la presencia en la fenomenología ontológica de Merleau-Ponty, porque «el mismo presente no es coincidencia absoluta sin trascendencia, incluso la *Urerlebnis* comporta no-coincidencia total, sino coincidencia parcial, porque hay horizontes y no sería sin ellos —también el presente es inaprensible de cerca—»,[59] sin la distanciación horizóntica del mismo que supone el pasado; éste no es presente ahora, pero tampoco se trata de una ilusión, porque ha sido inaugurado en un presente y es este lo que se recuerda con todo el sentido que la distancia ha permitido desarrollar.

El presente es un englobante y la trascendencia en la inmanencia de su duración permite que enlace con el pasado que fue y con el futuro que será. Esta duración no impide que Proust tome conciencia de las discontinuidades del tiempo y las plasme en la *Recherche* con dolor. El motivo central de esta obra es la búsqueda de ese tiempo perdido, que no dura. En sus miles de páginas, se acabará imponiendo, sin embargo, una visión óptica

57. *Ibíd.*, p. 304.
58. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 297.
59. *Ibíd.*, p. 249.

de los años que llevará al Narrador a recuperar la esencia del tiempo, una visión panorámica[60] que le permitirá acceder a la profundidad de lo visible, al tiempo que se hace visible en los cuerpos y a la visión óptica por la que la distancia entre dos observaciones se percibe en la profundidad de una sola figura. Como en Merleau-Ponty y en contra de la conciencia interna del tiempo, de la concepción husserliana del tiempo como forma universal de todos los sentidos de los objetos, el tiempo forma parte de la visibilidad generalizada y esclarece a los seres con su linterna mágica, hace visible lo invisible (el pasado y el futuro), la otra cara de lo visible que late en el presente.

El pasado no es un recuerdo puro, en el sentido de libre de materia; tampoco es un recuerdo-imagen que el presente conserve o recree, sino un pasado-sombra, un componente de la visibilidad inscrita para siempre, carne devenida esencia; no se trata de una modificación de la conciencia, sino de un conjunto de variaciones sobre el ser que otras miradas realizaron y aún integran la visibilidad generalizada que nos envuelve. Proust la buscó en el pasado puro, en la esencia del tiempo que colmaba de felicidad a su Narrador. Consistía en un fragmento de existencia común al pasado y al presente no sometido a la duración.[61] Esa esencia del tiempo sólo nos sale al encuentro por la memoria involuntaria y sus fugaces recuerdos. Éstos incorporan la impresión que los suscitaba desafiando a las síntesis de asociación pasivas entre la cadena de retenciones que era hecha plena por la conciencia de una impresión originaria que ya no se da. Como Proust, Merleau-Ponty considera que dicha conciencia no es un duplicado de lo que fue, sino que forma parte del encadenamiento continuo de los campos de presencia que garantizan el acceso al pasado. A diferencia de Husserl, las retenciones no son recuerdos resultantes de síntesis intelectuales por las que

60. Poulet considera que Proust busca esa visión panorámica que tanto le había interesado a Bergson, en la que la ausencia de acción alcanza una percepción hipermnésica de la vida entera de los que van a morir. Ella prueba que ningún recuerdo es definitivamente olvidado y que hay en nosotros una especie de memoria total que, en raras ocasiones, puede restituir íntegramente el tiempo perdido (*cfr*. G. Poulet, *L'espace proustien*, París, Gallimard, 1982, p. 167).

61. *Cfr*. Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, vol. VIII de *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard, col. Folio, 1972, p. 229.

evocamos voluntariamente acontecimientos pasados, sino que constituyen un fondo vivido desde el que se recortan los recuerdos concretos. El recuerdo involuntario evoca la totalidad de este horizonte sin disolverse en él y también su atomicidad. Merleau-Ponty lo descubre en Proust y en Freud como un momento determinante de la pasividad de la memoria.

Tal vez el recuerdo involuntario despierta el deseo de un excedente de sentido y de sentir que no concierne al pasado personal, sino al colectivo. Quizá, los bellos análisis proustianos de la memoria individual olvidaron aludir a la memoria colectiva en la que cada particular deja su poso y de cuyo caldo de cultivo se ha alimentado cada ser-en-el-mundo. ¿Qué otra clave de la eternidad podría traernos la memoria? Los recuerdos de los otros pueden afectarme más que los propios o complementar las lagunas de los míos. Quizás todos son colectivos, porque no estamos solos y no nos limitamos a reconocer recuerdos, sino que los reconstruimos lingüísticamente y, a la inversa, no hay contexto colectivo sin memoria individual. Por eso, tendríamos que decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la colectiva y ésta, a su vez, un marco de aquélla. Ambas interactúan como la biografía y la historia.

Bergson tampoco la tuvo en cuenta, como no tematizó la memoria involuntaria; sin embargo, esta última se correlaciona con su duración, ya que conjuga un pasado que instala en el tiempo algo que no pasa, como si en el fondo del yo permaneciera algo de la duración de la impresión. La dinámica de la duración, como la memoria, organiza el pasado en función del presente que se impregna de su sentido, pero, no como una memoria personal exterior a lo que retiene, ni como yuxtaposición de instantes puros, sino como una memoria inmanente al cambio que prolonga lo anterior en lo posterior.[62] A pesar de esta analogía, Bergson aseguraba que los recuerdos obedecían a elecciones de la memoria intelectual y que tenían la función de preparar las acciones sumiendo en el olvido todo lo que no sirviera para actuar en el presente.[63] Pero esto no siempre es así. La memoria involuntaria recupera recuerdos que creíamos perdidos, pero que circundan la vida consciente y hasta la determinan.

62. *Cfr*. Henri Bergson, «Durée et simultanéité», en *Mélanges*, París, PUF, 1972, p. 98.

Desde la óptica proustiana, la memoria voluntaria detiene la duración vivida en representaciones y, por tanto, no nos da el pasado puro, el cual guarda cierto parentesco con el ser en sí del pasado bergsoniano, pero, a diferencia de él, es el acceso al pasado tal como es en sí, no como un recuerdo del que no podemos acordarnos. Tal acceso era impensable para Bergson, porque tomaba al pasado como si sólo se constituyera como tal después de haber sido presente; se le escapaba la esencia del tiempo, esa coexistencia virtual entre el pasado que ha sido y el presente que permite que éste pase.

Siempre que actuamos hacemos uso de una parte del pasado, pero ignoramos gran parte de esa dimensión de nosotros mismos que también constituye la esencia de nuestro tiempo. Ésta, según Proust, es el pasado puro: no la conciencia del pasado, sino el pasado que se vive y que no lo encontramos ni en el presente ni en el futuro, sino unido a la reviviscencia emocional que produjeron determinadas sensaciones. Ese pasado puro es la profundidad proustiana que, en Merleau-Ponty, es lo invisible de lo visible. Nunca se presenta como una imagen congelada, pero fundamenta todo lo que se manifiesta y no es concebible sin sus manifestaciones. En la profundidad del presente anida también el pasado que, por ello, nunca lo es absolutamente. La profundidad, como la esencia del tiempo, no es ni una idea positiva, ni una cosa sensible, sino una dimensión, no la tercera, sino la primera, puesto que es condición de posibilidad del ser y de la visión. Sin ella, sólo habría una zona móvil y una síntesis de sus perspectivas; por ella, las cosas tienen carne, ser vertical en movimiento onto-genético. La topología merleaupontiana de la verticalidad como voluminosidad, como localidad global donde todo es a la vez,[64] se une a la proustiana para oponerse a la proyección horizontal del *ego* absoluto. Los éxtasis de la memoria destruyen ese tiempo lineal para reconstruir otro en el que las vivencias fluyen a la vez que aparece lo intemporal.

Concebido como profundidad, el pasado puro no es ni superposición de una realidad a otra ni mera asociación entre una sensación presente y otra pasada, sino unión de las mismas en simultaneidad. La profundidad es la dimensión por excelencia

63. *Cfr.* H. Bergson, «Matière et Mémoire», en *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 285.
64. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 64.

de lo simultáneo,[65] sin mediación de la conciencia del pasado ni de su yuxtaposición a la del presente.

En sus últimas notas, Merleau-Ponty se pronunciará, como Proust, por una concepción del pasado puro, entendiéndolo como pasado-presente arquitectónico del tiempo mítico,[66] como una ordenación del tiempo en la que el pasado no es ni representado por el sujeto ni exterior a él, sino que se va posando como una pirámide de simultaneidad, verticalmente sobre la experiencia vivida que lo reactiva. La imagen de la pirámide del tiempo es tomada, sin duda, de Bergson. Éste reconoce que la memoria es menos prisionera de lo dado que la acción y que la memoria adhiere unos recuerdos a otros, de manera que «forman un todo solidario, una pirámide, si se quiere, cuya cima moviente sin cesar coincide con nuestro presente y se hunde con él en el futuro».[67] Esta concepción piramidal del tiempo no equivale a la traducción del pasado al presente, sino a la aprehensión de la simultaneidad de lo que existe totalmente en sus *ek-stásis*. Así concebido, el tiempo deja de ser mera sucesión; se vive como pasado puro y no como una modificación de la conciencia, porque «es preciso considerar como primero, no la conciencia y su *Ablaufsphänomen* con sus hilos intencionales distintos, sino el torbellino que el *Ablaufsphänomen* esquematiza, el torbellino espacializante-temporalizante (que es carne y no conciencia frente a un *nóema*)».[68] El torbellino carnal es el campo de presencia desde el que accedemos a otros *ék-stasis* temporales por *écart* de la continuidad temporal que experimentamos. El análisis husserliano de la intencionalidad como correlación *nóesis-nóema* no sirve para comprenderlo, pues sólo nos

65. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 272. Ya aludimos a ello (véase nota 40).

66. «El tiempo a la vez ausencia, desposesión y, por eso mismo posesión, cada hombre sentado en una pirámide del tiempo que está en él» (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de Cours*, París, Gallimard, 1996, p. 49). El filósofo expresa así la paradoja de la *Recherche*: se recobra el tiempo perdido, se gana el tiempo que pasa; cada ser vive el tiempo y éste vive en él permitiendo el fluir de su vida.

67. Henri Bergson, *Le rêve. Oeuvres*, París, PUF, 1984, p. 886.

68. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 298. Véase mi contribución, M.ªC. López Sáenz, «Del cuerpo fenoménico como origen del *nóema* al cuerpo de carne», en R. Lorenzo, C. Moreno *et al.* (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, Zaragoza, PUZ, 2007, pp. 271-284.

da del pasado la conciencia de que ha sido una presencia, pero no el hecho de que siga siendo.

Esta persistencia del pasado está en el origen del recuerdo y Merleau-Ponty lo cifra en su inserción en el tiempo vivido; gracias a él, el tiempo perdido inscribe un momento determinado en una corriente. La continuidad del tránsito es asegurada por la cadena de retenciones y el ajuste de los horizontes sucesivos,[69] del que se sigue que el pasado puro habita en el presente puro, en esa pseudo-imagen que es la del pasar, porque «un presente que contuviera realmente al pasado en todo su sentido de pasado y, en particular, el pasado de todos los pasados, el mundo en todo su sentido de mundo, sería también un presente sin futuro, ya que no habría ninguna reserva de ser de la que pudiera advenirle algo».[70] Es necesario que ese pasado se recobre en el tiempo vivido y, para ello, ha de intersectar con una perspectiva temporal.

Con este espíritu, Biemel ha estudiado fenomenológicamente el tiempo de Proust como movimiento de temporalización del sujeto[71] desde un proyecto de profundización en el pasado del que ha surgido su presente, que le hace madurar encontrando un sentido de sus experiencias pretéritas que le será útil en el futuro. Esta dinámica no radica, sin embargo, en el sujeto puro, sino en el desarrollo de la identidad del Narrador, cuya clave nos la da el recuerdo involuntario. Evoca unas sensaciones que actúan como presión de algo que quiere formularse. El esquema fenomenológico de este recuerdo se reproduce en los momentos claves de la *Recherche*: el incitador primario es siempre un elemento sensorial: la magdalena empapada en té, el traspié de la Plaza de San Marcos, el sonido de una cuchara golpeando un plato o el ruido estridente de una cañería. Tales sensaciones sustraen al Narrador de las circunstancias concretas del presente y ocasionan una conmoción en los fondos de la memoria hasta que emerge una sensación idéntica. Entonces, presente y pasado se funden en un momento único: algo se hace presente en tanto que

69. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 478.

70. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, pp. 154-155.

71. *Cfr.* Walter Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, La Haya, M. Nijhoff, 1968, p. 233 y ss.

pasado y se saborea cierta intemporalidad del Sentir.[72] El pasado no sólo se recobra por la rigidez de la memoria, sino también por la fuerza motriz del deseo que anima la carne. Ese pasado que vuelve no sólo estimula el presente, sino que, en ocasiones, se revela más vivo. Esto demuestra que no nos rendimos ante lo dado, sino que estamos condenados a sentir y a desear sentir más desafiando al tiempo.

El papel de la sensibilidad es mucho más acusado en la memoria involuntaria y, por ello, se la denomina «memoria afectiva», pero también la memoria voluntaria es afectada y la involuntaria no carece de cierta intelección. En realidad, la afectividad y los sentimientos forman parte de la estructura profunda del sujeto, de la «relacionalidad» que lo define. Enuncian tomas de postura en el mundo; proporcionan horizontes de orientación, activan nuestra intencionalidad operante, nuestra atención, nos individualizan, pero también nos encarnan emocionalmente en la circunstancia.

A diferencia del recuerdo involuntario, el que es obra de la voluntad se mantiene entre las representaciones de la duración psicológica viviente que no nos lleva directamente al pasado. Según Husserl, el pasado en sí nos vendría dado por una retención vacía,[73] carente de síntesis de recubrimiento identificador. Nosotros diríamos que el pasado en sí no es más que en el recuerdo o en la historia de los seres carnales que aún somos. Esto es así porque el tiempo no es constituido por la conciencia, sino que, como el propio cuerpo,[74] es, a la vez, constituido y constituyente.

72. «Pero precisamente la manera fortuita, inevitable, en que había vuelto a encontrar la sensación, certificaba la verdad del pasado que resucitaba de las imágenes que desencadenaba, puesto que sentimos su esfuerzo por emerger hacia la luz, sentimos la alegría de la realidad recobrada. Certifica también la verdad de todo el cuadro, hecho de impresiones contemporáneas, que lleva tras de sí con esa infalible proporción de luz y de sombra, de relieve y de omisión, de recuerdo y de olvido que la memoria o la observación conscientes ignorarán siempre» (M. Proust, *Le temps retrouvé*, *op. cit.*, pp. 237-238).

73. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, Husserliana XI, *op. cit.*, p. 361.

74. Florival es uno de los autores que más ha subrayado la centralidad del cuerpo en la filosofía merleaupontiana y en la obra de Proust: «Proust, subraya, en efecto, la importancia del cuerpo vivido y de la percepción en la dialéctica vivida como quiasma: la del yo en el mundo de los seres y las cosas. De

La memoria involuntaria, el despertar emotivo de la esencia del tiempo juega un papel primordial en Proust, pero se ha de complementar con la reflexión y la memoria voluntaria del pasado, a pesar de que, como Freud, Proust sabe que el auto-conocimiento que nos proporcionan es limitado. En realidad, no hay dos memorias, sino una que se ejercita de modos diferentes. El recuerdo y la expectativa se nutren, además, de sensación y percepción; la fe que éstas nos aportan se traspone al pasado, hasta el punto de que «no hay más que fe del pasado —lo real indudable e inaccesible— la distancia y la realidad no hacen más que uno-Mediación».[75] Recordar es cumplir esta desviación en el presente que libera un pasado que actúa como horizonte actual, como distancia en la proximidad. Por la memoria revivo un pasado tal como era en otro tiempo, pero con una alteración. Tener conciencia del pasado es ser consciente de esta modificación causada por esa divergencia que cruza el presente y, por eso, como Proust, Merleau-Ponty afirmará que la verdadera realidad se forma «en el recuerdo (por el lenguaje) —Mundo a distancia— y, sin embargo, ella misma (por el cuerpo)».[76] El recuerdo mediado lingüísticamente es activo, da que pensar, porque implica cierto distanciamiento de la realidad que, sin embargo, sigue siendo ella misma porque continúa afectando al cuerpo y siendo manipulada por él. Así pues, la memoria forma y deforma la realidad; el hecho de que ésta última sea coherente hace que la situación recordada no sea una ilusión. El presente conlleva una zona de pasado y otra de futuro tan reales como él. No

esta manera, en la "fe perceptiva" nos confrontamos en la existencia que despliega la distancia espacio-temporal a partir del cuerpo en el mundo percibido» (Ghislaine Florival, *Le désir chez Proust. À la recherche du sens*, Lovaina, Nauwelaerts, 1971, p. 297). Sin embargo, analizando la *Recherche*, podemos observar una concepción platonizante del cuerpo como causa de la finitud y cárcel del alma, así como una idea instrumental del mismo, ajena a Merleau-Ponty: «Había, en efecto, que partir de esto, de que tenía un cuerpo, es decir, que estaba perpetuamente amenazado por un doble peligro, exterior e interior. Además, hablaba así por comodidad de lenguaje, pues el peligro interior, como el de la hemorragia cerebral, es también exterior, puesto que es del cuerpo. Y tener un cuerpo es la gran amenaza para el espíritu, la vida humana y pensante [...] El cuerpo encierra al espíritu en una fortaleza» (M. Proust, *Le temps retrouvé*, *op. cit.*, p. 427).

75. M. Merleau-Ponty, «Annexe», *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 272.

76. M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours*, *op. cit.*, p. 195.

nos acordamos de lo que fue, sino de la relación del presente con el pasado y los deseos futuros y, por ese recuerdo relacional, el presente se extasía y desarrolla todos sus sentidos.

Tendemos a considerar que el pasado alberga la verdadera realidad, precisamente porque no nos viene dado pasivamente, sino que es construido desde el presente, incluso podríamos considerarlo fundamento de toda creación, y «la fe que crea no existe más que al comienzo».[77] Nuestras reflexiones nos aparecen en pasado; pensamos el tiempo estando siempre en él y esto demuestra que no hay conciencia pura, sino siempre afectada por ella misma, por sus donaciones de sentido, por su ser dado y por lo que ella no es.

Tampoco la memoria es pura pasividad, porque es posible reflexionar sobre y en el recuerdo. Va de nosotros al pasado, pero éste fue instituido por su antigua presencia. El pasado es trascendente, un olvido que es memoria; no borra el presente, sino que se produce por un movimiento de transferencia hacia él. De ahí que el Narrador de la *Recherche* reviva su infancia en Combray, con el sabor de la magdalena, con otro esplendor y con una verdad que no tuvo entonces. El pasado puro se le aparece como resultado de la colaboración de la memoria involuntaria de la sensación y de la memoria voluntaria, que da lugar a la expansión de la experiencia: «La memoria involuntaria sólo puede dar el impulso original para encontrar la integridad del pasado, "el tiempo perdido". La existencia de este pasado se nos revela por la sensación que le acompaña; pero ella no puede darnos más que una vaga impresión de lo que fue. Abre una puerta por la que debemos entrar al fondo de nosotros mismos, armados con nuestra inteligencia, para sacar a la luz los tesoros escondidos en nuestra alma».[78] Para Merleau-Ponty, ese tesoro es lo sensible y éste «es, como la vida, tesoro lleno de cosas a decir para el que es filósofo (es decir *escritor*)».[79]

El tiempo en estado puro sólo puede ser la recuperación del pasado, del presente y del futuro en el paso mismo del tiempo. El tiempo impuramente carnal, no puede dejar de vivirse como late nuestro corazón, sin que seamos nosotros sus artífi-

77. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, op. cit.*, p. 197.
78. Emeric Fiser, *L'esthétique de Proust*, Ginebra, Slaktine, 1990, p. 213.
79. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 305.

ces. Todo saber del tiempo adopta esta dialéctica sin síntesis, similar a la que se produce entre memoria y olvido, que es la temporalización. No sabríamos nada de ella, ni del río ni de la vida ni de la historia que hacemos mientras nos lleva, si no sintiéramos el tiempo como propio, si no tomáramos conciencia de cómo afecta a nuestro presente, si no nos detuviéramos un momento a filosofar y a buscar las palabras adecuadas para plasmarlo, a sabiendas de que continúa fluyendo mientras creemos contenerlo.

INTENCIONALIDAD Y VIRTUALIDAD

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Introducción

Es un tópico considerar la intencionalidad como el concepto clave de la filosofía fenomenológica. No por nada Merleau-Ponty centró en él, a la vez, su valoración del pensamiento de Husserl y sus diferencias con él. Sin embargo, consideramos —y sería una de las hipótesis de este trabajo— que la propia autocomprensión que tenía el filósofo francés —hoy centenario— de sus diferencias con el fundador de la fenomenología sobre el sentido y los alcances de la intencionalidad son más fuertes de las que él está dispuesto a reconocer y asumir expresamente en la época de su obra inicial e intermedia (años cuarenta e inicios de los cincuenta). Esta asunción moderada de las diferencias con Husserl se convertirá en la última etapa de la vida intelectual de Merleau-Ponty en una clara y asumida diferencia con el carácter general de la filosofía husserliana en cuanto filosofía de la conciencia. Merleau-Ponty emprende entonces el camino de una nueva filosofía, una *ontología fenomenológica*, que sin dejar de marcar sus diferencias con Husserl se mantiene fiel, sin embargo, a la prioridad del «fenómeno» que define todo proyecto filosófico que se acredite como fenomenológico. La comprensión efectiva que tiene Merleau-Ponty del concepto de intencionalidad, esto es, la manera como lo transfigura y reinterpreta, nos proporciona a la vez una clave para comprender las diferencias generales de su proyecto filosófico con el de Husserl y las bases para precisar las peculiaridades y alcances de su filosofía.

Respecto al concepto de intencionalidad es recurrente en los estudios sobre estos temas[1] la referencia a la distinción que Merleau-Ponty subraya —en la obra del propio Husserl— entre dos tipos o dos momentos de ese concepto: por una parte, la intencionalidad tética, explícita, directa, etc., entendida como el carácter que poseen los actos y vivencias de la conciencia de apuntar constitutivamente a tales o cuales «objetos»; y, por otra parte, la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionälitat*), práctica, implícita, inconsciente, propia de la vida corporal de la subjetividad humana y que se despliega respecto a un mundo concreto y real. Como lo dice Merleau-Ponty, encontramos «bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio».[2] Abundando, en el «prólogo» a la *Fenomenología de la percepción* señala que con esta noción «ampliada de la intencionalidad, la "comprensión" fenomenológica se distingue de la "intelección" clásica, que se limita a las "naturalezas verdaderas e inmutables", y la fenomenología puede convertirse en una fenomenología de la génesis».[3]

Podemos expresar nuestra precisión sobre la efectiva diferencia de la concepción de Merleau-Ponty con la de Husserl en dos puntos: 1) no se trata solamente de una diferencia en cuanto a los niveles o estratos de la vida de la conciencia —el consciente explícito y el corporal implícito— sino, todavía más, de una diferencia en la estructura y los efectos de cada tipo de «intencionalidad» —la naturaleza del objeto intencional es radicalmente distinta en cada nivel—; y 2) aunque aparentemente Merleau-Ponty se conforma con señalar que la intencionalidad operante es previa y fundamental respecto a la intencionalidad tética —asumiendo que los caracteres de ésta última permanecen intactos—, en realidad lo que se

1. *Cfr*. Benito Arias, *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*, tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 1995.

2. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Península, 1977, pp. 436-437.

3. M. Merleau Ponty, *op. cit*., pp. 17-18. Todavía más, sostiene Merleau-Ponty en una nota a pie de página de la *Fenomenología de la percepción*: «En opinión nuestra, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se halla en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia» (*ibíd*., p. 138, n. 55).

sigue de su observación es un cuestionamiento al concepto mismo de intencionalidad tética y una generalización de la idea de intencionalidad operante a todos los niveles —es decir, la propia intencionalidad tética (y las instancias que ella incluye) funciona en verdad de acuerdo con las formas de la intencionalidad operante; la primera es una variante importante de la segunda, no su consagración o *telos* único. Trataremos de mostrar aquí que el medio a través del cual se lleva a cabo esa generalización es el vínculo que establece Merleau-Ponty del concepto de intencionalidad con el de «virtualidad» —que define el modo de ser de aquello que cae bajo los actos intencionales. Si bien este vínculo es sólo indicado y no se encuentra explícitamente desarrollado, en el contenido de fondo se está apuntando a una filosofía de lo «virtual», de la unión de lo posible y lo actual, de la realidad y el pensamiento —que es probablemente el rasgo último y más original del filosofar merleaupontiano. Mostraremos esta línea a través del análisis de la conceptualización que nuestro filósofo hace del campo perceptivo, de la vida animal y del orden del lenguaje y la cultura. Sobre estas bases, podemos observar cómo replantea Merleau-Ponty la misma «intencionalidad de la conciencia» —incluso la de los actos intelectuales— y, todavía más, cómo reformula de un modo totalmente nuevo —más allá de todo subjetivismo y de todo sustancialismo— la comprensión entera del «campo fenomenológico».

Esta nueva comprensión del campo fenomenológico —la nueva comprensión del Ser—, y la reformulación del concepto de intencionalidad que Merleau-Ponty nos ofrece, muestra con toda claridad la importancia filosófica de este concepto, su valor insustituible, y junto con él, la importancia y propia especificidad de la reflexión filosófica del siglo XX. Pues, precisamente, lo que está en juego con esta noción, y con la manera de entenderla, es la concepción que nuestra época se haga de los conceptos clásicos de conciencia, espíritu, pensamiento, verdad, razón, libertad, etc., esto es, con la posibilidad misma de la acción humana y de la comprensión filosófica del mundo. El concepto de intencionalidad tiene su valor —ya desde la obra de Husserl— en que permite guardar la preocupación filosófica de siempre, y particularmente del pensamiento moderno, por mantener la irreductibilidad de la vida espiritual sin, no obstante, tener que hacer concesiones a las presuposiciones del sustancialismo metafísico tradicional. El espíritu, la conciencia, opera en el mundo;

pero no es algún tipo de «entidad». Es un *modo de ser* del propio mundo, cuya captación no resulta ciertamente obvia, pero tampoco es algo meramente inaccesible.

Podemos decir que lo que está en juego a fin de cuentas es la comprensión «relacional» de la conciencia, del vínculo de la conciencia con el mundo, y del propio funcionar del mundo originario. Esta concepción estrictamente relacional es lo que coloca al pensamiento del siglo XX más allá tanto del sustancialismo metafísico como del formalismo subjetivista. El espíritu no es un «ente» (una cosa real) ni es pura «representación» (un orden interior), es relación, *relacionalidad* pura. Después del pensamiento fenomenológico, es el pensamiento estructural (el estructuralismo) el que abundó, durante el siglo XX, en esta nueva comprensión del mundo. Sin embargo, las presiones del objetivismo epistemológico agotaron pronto las posibilidades de esta nueva dirección del pensamiento. Colocado en el umbral histórico y conceptual entre fenomenología y estructuralismo Merleau-Ponty estuvo en la condición —practicando a la vez un *estructuralismo fenomenológico* y una *fenomenología estructural*—[4] de calar hondo en las posibilidades de la comprensión del «ser» de la relación, esto es, del «ser de relación». De esta manera, lo que el filósofo nos enseña es una comprensión intencional (no objetivista) de la estructura tanto como una comprensión estructural (no subjetivista) de la intencionalidad.

En lo que sigue proponemos abundar en estas tesis generales y detallar sus aspectos y consecuencias. En primer lugar, precisamos el planteamiento husserliano de la intencionalidad y la propia reformulación de Merleau-Ponty. En segundo lugar exploraremos, a través del vínculo con la noción de virtualidad, las implicaciones de la concepción merleaupontiana. Finalmente observaremos la forma en que Merleau-Ponty rebasa, por arriba y por abajo, la noción de intencionalidad como cualidad de la conciencia, aventurando la noción de «intencionalidad animal»

4. El estructuralismo fenomenológico es el que muestra en *La estructura del comportamiento*, su primera obra, y la fenomenología estructural es la que avanza en *Lo visible y lo invisible*, su último texto (póstumo). Entre ambos se encuentra la obra fenomenológica por excelencia de Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*. Sobre el vínculo entre «intencionalidad» y «estructura», *cfr*. Kurt Duaer Keller, «Intentionality in perspectival structure», *Chiasmi International* 3 (2001): 375-397.

y retomando sus observaciones sobre la intencionalidad de los sistemas culturales.

La intencionalidad y su «objeto»

Nuestra primera observación sobre la diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty respecto al concepto de intencionalidad establece que no se trata solamente de una diferencia sobre la manera de asumir los niveles de la intencionalidad sino, más a fondo, sobre la manera de entender la estructura del acto intencional y sobre la contextura del «objeto» intencionado en cada nivel. Es decir, no se trata para Merleau-Ponty solamente de reconocer que existen dos tipos de actos intencionales, uno consciente y reflexivo, y otro práctico y corporal, sino de observar que el modo de operar de la vida intencional en cada nivel es radicalmente distinto: mientras que el primero es a todas luces «objetivante», el segundo no lo es de ningún modo.

Aunque Husserl aceptaba esto, es decir, que había una intencionalidad no-objetivante, colateral o adyacente, terminaba en esencia considerando a este nivel como suplementario o en una relación de subordinación a la intencionalidad objetivante o tética. Esto resulta claro en la caracterización de la intencionalidad que aparece en las *Meditaciones cartesianas*. Después de recordar la centralidad fenomenológica del concepto de intencionalidad —definido como el rasgo de la «conciencia» de no tener su ser en sí (de no tener «ser») sino el consistir en la pura función de «referirse a», de ser «conciencia de»— Husserl observa la «complejidad de la intencionalidad», esto es, el que ella no se le puede identificar con las «vivencias actuales». «Con esto queda señalado —explica— otro rasgo fundamental de la intencionalidad. Toda vivencia tiene un "horizonte" cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma».[5] Todo horizonte, como sabemos, posee un modo de ser *sui generis* en cuanto «objeto» de la conciencia: el que es en principio y siempre «in-objetivable» (acercarse al horizonte no es destruirlo, es alejarlo otra vez,

5. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986, pp. 92-93.

abrir un nuevo horizonte, y así sucesivamente). Igual puede decirse para toda la multiplicidad de actos posibles, «virtuales» en verdad, que todo acto perceptivo pone en juego y con lo que la conciencia perceptiva actual cuenta necesariamente. Nos colocamos aquí, como el propio Husserl observa, más allá del puro *ego cogito* (del «yo pienso»). «En todas estas posibilidades —explica— entra en juego un "yo puedo" y "yo lo hago", o bien "yo puedo otra cosa que la que hago"».[6] Las «posibilidades» son la expresión de un «yo actuante» en el mundo —en cuanto escenario necesario de aquellas posibilidades—, «mundo» que, a su vez, tampoco puede ser asumido como un «objeto» para una conciencia constituyente. No obstante, toda esta diversificada y compleja red de actos intencionales termina consagrada en la «unidad» indiscutible del objeto intencional, que funge como «hilo conductor trascendental» de todo el análisis y del campo mismo de la conciencia fenomenológica. Si bien Husserl señala el carácter abierto, transitivo, «presuntivo» de la «identidad» intencional, su perspectiva epistemológica lo lleva a imponer sobre el fenómeno, de la misma manera que hacía Kant en la Analítica, la «teoría de la constitución trascendental de un objeto en general»,[7] esto es, el requisito objetivante que demanda la racionalidad epistémica.

La intencionalidad no objetivante es lo que Merleau-Ponty va a explorar con acucioso interés fenomenológico. Es la clave que permite captar y seguir la originalidad de sus descripciones sobre los más diversos temas —la percepción, la unidad del cuerpo, la espacialidad, el mundo percibido, la temporalidad, el pensamiento y la acción humana— en la *Fenomenología de la percepción*. Como se ve, su proyecto filosófico consiste en una amplia reconstrucción de la experiencia del mundo desde sus estratos más primordiales, buscando redefinir desde ahí ciertos focos fundamentales de la reflexión filosófica de todos los tiempos —la conciencia, el mundo, el tiempo, la libertad. Estas consecuencias filosófico-generales son normalmente desatendidas por ciertos análisis que reducen a Merleau-Ponty a un miembro más de la «escuela fenomenológica», o, a lo más, a un fenomenólogo *sui generis*. Nos interesa señalar esto, porque considera-

6. E. Husserl, *op. cit.*, p. 93.
7. *Ibíd.*, p. 101.

mos que sin ese contexto filosófico-general el sentido e importancia de su filosofar sobre la intencionalidad puede diluirse.

En términos generales, Merleau-Ponty asume el concepto de intencionalidad como una clara e innegociable alternativa frente a toda filosofía de la «representación» (de la *Vor-stellung*),[8] frente a todo idealismo, esto es, cualquier posición que cierre en el mundo de la conciencia toda realidad, sentido y verdad. Si bien el idealismo es una vía necesaria de la reflexión filosófica, sus resultados no son incuestionables, y sólo podemos permanecer cómodamente en él a costa de abdicar finalmente de la exigencia filosófica de comprender el mundo —el Ser— y el sentido último del propio conocimiento. El inmanentismo idealista —la reducción del Ser a idea o contenido de conciencia— resulta siempre insuficiente, o termina por convertirse en un mecanismo de falsificación de nuestra experiencia. Hay, indefectiblemente, un ser fuera de la mente, un más allá de nosotros. Es ésta, ahora, la verdad inicial, incontrovertible, de toda postura realista (de la *fe perceptiva* en general). Y más que contentarnos con negar masivamente el realismo debemos encontrar la «experiencia» en la que se funda, tratando de comprender esa experiencia de un modo distinto a como intenta hacerlo, ingenua y acríticamente, el propio realismo.

Luis Villoro, estudioso y traductor mexicano de Husserl en cierta etapa de su pensamiento, muestra claramente la pertinencia filosófica de la postura realista cuando sostiene: «creo que la concepción de la verdad como *adaequatio* expresa una intuición básica imprescindible: que la verdad no puede comprenderse como una relación intra-lingüística o intra-mental, sino que, en los enunciados verdaderos, alcanzamos una realidad extra-lingüística».[9] Villoro acepta que esta intuición básica se encuentra

8. Según Hubert L. Dreyfus aún Husserl mantiene una concepción «representacionista» de la intencionalidad (del «arco intencional»). «Thus Husserl needs mental machinery to explain how past experience modifies our experience of the perceptual world» (H.L. Dreyfus, «Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation», documento en Internet).

9. Luis Villoro, «Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé», *Crítica* XXII, 65 (1990): 74 (73-92). *Cfr.* también Luis Villoro, «Respuesta a discrepancias y objeciones», en Ernesto Garzón Valdéz y Fernando Salmerón, *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, pp. 331-350; y «Verdad», en Luis Villoro (ed.), *Conocimiento. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 20, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.

profundamente oscurecida debido a los equívocos que el término «adecuación» (o «correspondencia», etc.) produce: la suposición de que el conocimiento —la verdad— consiste en la comparar «dos entidades previamente existentes; por un lado enunciados o creencias, por el otro, una realidad no afectada por ninguna creencia».[10] Esa oscuridad, la ingenuidad de la tesis realista, es lo que la fenomenología de Husserl ha permitido superar, precisamente, con el concepto de intencionalidad. El acto del conocimiento consiste en el modo a través del cual nuestra conciencia se relaciona con (se abre a, expresa o significa) un ser al que tiene como existente. Así, no hay dos entidades (previamente dadas) sino una sola, apareciendo primero como entidad presuntivamente existente (concebida, expresada, enunciada) y segundo, como entidad efectivamente o realmente existente (*cumplimiento* de la presunción de realidad). «Husserl expresaba esto al decir que entonces la situación objetiva está "dada por ella misma" (*Selbstgegeben*). La verdad sería la adecuación de lo significado con lo "dado por sí mismo"».[11] De esta manera, pensando estrictamente el proceso de la relación —entre conciencia y cosa— la fenomenología nos permite mantener el carácter trascendente de la realidad y la función comprensora del conocimiento.

Ahora bien, la solución fenomenológica al problema del conocimiento, esto es, la corrección de la tesis realista, solamente resulta completa si observamos adicionalmente la modificación que la fenomenología hace del concepto de realidad. Frente al realismo metafísico tradicional, o frente al realismo ingenuo (casi lo mismo), que afirman que la realidad es lo que existe independientemente del sujeto (de un modo absoluto), suposición que lleva claramente a contradicciones, y, por otra parte, frente a las posturas idealistas, que superan aquellas contradicciones redoblando la realidad exterior en una realidad interior a modo (subjetivismo, realismo interno, consensualismo, etc.), la postura fenomenológica se remite a un concepto de realidad como «realidad vivida», como realidad fenoménica. En palabras de Villoro: se trata de «una realidad que no es puesta por mi acto de enunciarla; de algo que se impone a pesar de mis conceptos, con lo que me encuentro. En un sentido vivido, "realidad" no es una

10. *Ídem*.
11. *Ibíd*., p. 75.

x que existiera "fuera de mí", realidad es aquello que me resiste, se me opone, me hace frente, aquello que no es construido, fraguado, puesto por mí».[12] En fin, exhorta Villoro, «el concepto discursivo de "realidad" tiene que recoger esa vivencia originaria»[13] de lo real.

Volviendo a nuestra línea, resulta interesante remarcar las coincidencias entre el filósofo mexicano y el filósofo francés. Al igual que Villoro, Merleau-Ponty define también la «realidad» como «lo que me resiste», es decir, como «realidad vivida» que conlleva un elemento indefectible de «trascendencia», de «irreductibilidad» (cierto, nunca absoluta). «Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable» —afirma. Y agrega: «la cosa es para nuestra existencia no tanto un polo de atracción como un polo de repulsión».[14] En fin, «la cosa nos ignora, reposa en sí»; «es hostil y extraña».[15] No obstante, es esta «resistencia», esta «trascendencia», esta «hostilidad» de lo real, lo que debemos poder comprender en cuanto a su posibilidad desde el análisis fenomenológico de nuestra experiencia. ¿Cómo es posible ese «en sí» —ese «en-sí-para-nosotros» precisa Merleau-Ponty—? En otras palabras, ¿cómo es posible «tender a» algo que nos «trasciende»?, ¿referirnos a una realidad que la conciencia «ni abarca ni posee, pero hacia la cual no cesa de dirigirse», y «cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta»?[16] Esa relación «frustrada», trágica mejor, con una realidad (un ser, un mundo) a la que se apunta imperiosamente pero que no se acaba nunca por «dominar», «poseer», «controlar», es lo que Merleau-Ponty asume como la cualidad incomparable de la «intencionalidad operante», de la intencionalidad no objetivante.[17]

12. *Ibíd.*, p. 84.
13. *Ídem.*
14. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 338.
15. *Ibíd.*, p. 336.
16. *Ibíd.*, p. 17. Merleau-Ponty se refiere aquí al concepto de «mundo» y no al de «realidad», aunque ambos aparecen vinculados en la misma exposición de la *Fenomenología de la percepción*, cuando el análisis del mundo se realiza sobre el análisis del concepto de realidad (o cosa).
17. La «disolución» del objeto es asumida por Merleau-Ponty en un sentido radical: «Toda consciencia es consciencia de algo o del mundo, pero ese *algo*, ese *mundo*, ya no es, como parecía enseñar el "positivismo fenomenológico", un objeto que es lo que es, exactamente ajustado a los actos de la consciencia. La consciencia es ahora "el alma de Heráclito", y el Ser, que está a su

La ubicación que hace Merleau-Ponty del análisis fenomenológico en la dimensión de la vida corporal y perceptivo-motriz es lo que permite captar en todo su esplendor el carácter de la intencionalidad operante. Pues al ser «partes» del mundo que buscan captar, los actos y las acciones del cuerpo —de la subjetividad corporal— se hacen como desde dentro del mundo mismo y no necesitan, por ende, doblarlo en un orden interior para poder «tenerlo». La percepción es un acceso al mundo, insiste siempre Merleau-Ponty. De ahí el carácter paradigmático que ella adquiere para una redefinición de la intencionalidad y de la fenomenología en su conjunto. No es la percepción una más dentro de las múltiples modalidades de la «conciencia» —como pretendía Husserl—, sino aquélla fundamental de la que las demás son como sus variantes, extensiones o desarrollos plausibles (la imaginación, la reflexión, la expresión, el pensamiento mismo). Y por más contextos, condiciones, procedimientos subjetivos, existenciales, etc., que hagan posible la percepción de la «cosa», jamás podremos concluir que la «cosa percibida» es constituida por nuestra conciencia; esto es lo que tercamente, y contra toda reflexión, nos enseña nuestra experiencia perceptiva a cada instante. Lo que sucede es que la «cosa» de la percepción debe ser entendida como un «polo que imanta» toda la vida intencional de la corporalidad sin que pueda llegar a ser «fijada» y «definida» por una conciencia o para una conciencia. Aunque todos nuestros actos estén lanzados a ella como una densa y fina red, la cosa logra siempre escaparse y subsistir en su trascendencia irreductible. *Ésta es, sin embargo, la mejor obra de la intencionalidad operante: hacer que una realidad sea posible para nosotros.* Un buen ejemplo para ilustrar este movimiento, que apunta todo él a «algo» que sin embargo no deja de escapársele, es ese juego óptico que consiste en una espiral móvil que continuamente avanza hacia un punto en el extremo final, el que sólo queda dibujado virtualmente, inminentemente definido, pero cuyos contornos nunca acaban por quedar fijados, el movimiento nunca «concluye». En Merleau-Ponty, como en Hegel, y más que en Hegel, lo que importa es el proceso y no el resultado, lo que importa —ahí donde mora de modo eminente,

alrededor más que frente a ella, es un Ser onírico, por definición oculto; Husserl dice a veces: un "pre-ser"» (Maurice Merleau-Ponty, «Prefacio» a A. Hesnard, *La obra de Freud*, México, FCE, 1972, p. 10).

inmanente e inminente la cosa y su verdad— es la vida intencional de la subjetividad corporal y la multiplicidad innumerable de actos que ella realiza. El *telos* de esta vida intencional es como la «edad del espíritu» (el «advenimiento»)[18] de Joaquín di Fiore: siempre anunciada, siempre postergada, nunca olvidada.[19]

Intencionalidad, virtualidad

Quiero detenerme en otro ejemplo para ilustrar la idea de la intencionalidad corporal. De muy joven, como muchos otros de mis contemporáneos, tuve noticias de otro filósofo francés del cuerpo, que en aquella época me resultó tan fascinante como después, ya adulto, me iba a resultar Merleau-Ponty. Aquel «filósofo del cuerpo» era un Marcel, no Gabriel Marcel, a quien Merleau-Ponty estudió en su juventud, sino su contemporáneo Marcel Marceau, el mimo por excelencia, de quien durante más de cincuenta años se dijo que era «el mejor mimo del mundo». Un año o dos antes de su muerte (ocurrida el año pasado) tuve la fortuna de verlo en vivo en el Teatro Morelos de esta ciudad. Ahí estaba un cuerpo vivo, viviente, expresivo todo él, móvil y activo, un rostro claro con su silencio elocuente, con su entorno imaginario a cuestas, con su flor roja en la cabeza. Un ser solitario con todo un mundo burbujeando a su alrededor. Capaz también, como Klee —según lo cita Merleau-Ponty—, de *volver visible lo invisible*. Al verlo desplazarse en el foro y desplegar todos sus poderes dramáticos y expresivos, no pude evitar la sensación de que estaba viendo ahí la mejor «interpretación» del guión merleaupontiano. De la misma manera como, en su momento, no podía evitar pensar en Marceau cuando leía las descripciones del «esquema corporal» y de la unidad del cuerpo y el mundo, en la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*.

Pues lo que la pantomima nos muestra es precisamente la realización de una serie de actos y gestos que apuntan delinean, esbozan, configuran de forma perentoria un mundo de objetos de los que no se puede decir (evidentemente) que están, pero

18. Merleau-Ponty utiliza esta expresión en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», incluido en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

19. *Cfr*. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.

tampoco llanamente que «no están». «Vemos» el vaso, la pelota, la cuerda, etc., a veces de un modo más contundente y diáfano que si estuvieran presentes «físicamente». Hay una inminencia, una cuasi-presencia, una virtualidad de todo aquello a que el mimo apunta que casi es indistinto el que eso esté o no esté presente; tenemos, con la actuación del mimo, todo para ver y tener ese mundo, y mucho más, pues *ahí* podemos ver, cuasi-materializarse, hasta lo imposible... El contorno que los gestos dibujan con precisión perfecta, esa pelota botando o esa mariposa aleteando vivamente, son una zona de ausencia circunscrita (como dice en alguna parte Merleau-Ponty), un invisible vivo, una «nada» activa. No son una pura «proyección» —aunque ciertamente el mimo necesita toda nuestra atención para que su actuación logre los efectos buscados— ni una pura ficción, obra de nuestra «imaginación»: la pelota bota *ahí* en el escenario. Pero, lo sabemos, el objeto «no está» en verdad, no es un ente real.

Igual sucede en la intencionalidad operante en todos los casos. Los actos, las acciones, los movimientos, las anticipaciones sensoriales o emocionales, los gestos de nuestra corporalidad «apuntan» en todo momento a un «objeto» que sin embargo permanece en su ser propio, no se convierte en un ser poseído, comprendido todo él. Es, como la pelota del mimo, un ser virtual, una pelota virtual. Ni puramente mental (subjetivo-corporal) ni puramente objetiva, real; más bien, cuasi-mental y cuasi-real a la vez. O real-mental, mental-real: *virtual* exactamente.

En varios pasajes de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty utiliza la palabra «virtual» para dar cuenta de la experiencia corporal del mundo y del mundo percibido mismo. Por ejemplo, un rasgo de la corporalidad humana, que contraviene cualquier explicación mecanicista del comportamiento, consiste, según Merleau-Ponty, en que cada estimulación corpórea despierta en el sujeto «en lugar de un movimiento actual, una especie de "movimiento virtual": la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico».[20] Hay como una preparación, una anticipación o una predisposición general de nuestro cuerpo ante los estímulos y datos del mundo. Una corporalidad virtual —el esquema corpo-

20. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción, op. cit.*, p. 125.

ral en sentido amplio y fenomenológicamente considerado— de la que el cuerpo «actual» y objetivo —ese al que la ciencia quiere reducirnos— es, efectivamente, una «actualización», una realización, sólo posible y sólo comprensible en función de aquel cuerpo sublime nutrido de «potencialidades» puras. El sujeto, desarrolla Merleau-Ponty, es capaz de trascender las estrechas determinaciones del orden físico y «situarse en lo virtual», jugar con las posibilidades de la experiencia corpórea; «cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que va, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto».[21] El sujeto corporal «cuenta con lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad».[22] En fin, podemos describir nuestra experiencia corporal como un proceso continuo de pasajes recíprocos, reversibles, entre lo virtual y lo actual. Lo virtual nada es (no es una estructura que subsista en algún lado) sin las actualidades en que se muestra; y, a su vez, lo actual tampoco es nada por sí mismo sin todo el campo virtual que lo hace posible, y que él sólo lleva a la realización expresa. Lo virtual nunca se agota en un ser actual, siempre da para más; y lo actual nunca se agota en sí mismo ni nunca agota a lo virtual. El dinamismo, el devenir, no para jamás.[23]

¿Cuál es la condición (y por ende la «naturaleza») de esta apertura a lo virtual sin la cual es incomprensible nuestra vida corporal y el mismo mundo percibido? Precisamente, la posibilidad de una comunicación inmanente entre los distintos senti-

21. *Ibíd., p. 126.*
22. *Ídem.*
23. Sobre esta aproximación conceptual a lo «virtual», *cfr*. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988. Véase capítulo IV, «Síntesis ideal de la diferencia», el penúltimo parágrafo, pp. 338 y ss. Deleuze insiste en distinguir con precisión entre lo «virtual» y lo «posible». Lo virtual no es un estadio de no ser, de pura posibilidad, tiene una realidad propia —realidad intensiva: «el mundo es un huevo». Sólo desde el punto de vista de una «actualidad» hecha —del ave— puede juzgarse que lo virtual —el huevo— no es «algo». A la vez, Deleuze también remarca la diferencia de naturaleza entre el estadio de lo «virtual» y el estadio de lo «actual». El segundo no es pura «realización» del primero. La «actualización» genera novedades y nunca elimina lo virtual, nunca la agota en su proceso. Virtual y actual son como dos puntos de vista sobre el mismo ser. *Cfr*. también: Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet*, Valencia, Pre-textos, 1989.

dos que participan en el acto perceptivo. Particularmente Merleau-Ponty se detiene en la íntima —difícilmente aprehensible— comunicación y coordinación entre la visión y el tacto para la efectuación del acto perceptivo. Esta intimidad es tan natural en el sujeto normal que sólo el contraste con ciertas formas mórbidas del comportamiento permite evidenciarla.[24] La llamada «ceguera psíquica» resulta perfecta para este contraste. Esta enfermedad consiste en la incapacidad del sujeto para poder ver un objeto sin tener que tocarlo directamente a la vez; otros modos concomitantes son la incapacidad para realizar «movimientos abstractos» (movimientos hechos a solicitud), o para simular comportamientos o para hacer mímicas, incluso para realizar el acto elemental de señalar (el sujeto tiene que tocar para poder señalar; el mundo está demasiado «encimado» sobre sí mismo). Lo que este caso muestra es, precisamente, una situación donde la coordinación natural, la cooperación espontánea, el pacto de siempre entre la visión y el tacto se encuentra roto; nos muestra también lo que es el tactilidad virtual (la motricidad virtual y, en fin, la virtualidad general de la vida motriz y perceptiva del sujeto corpóreo). Lo que en el enfermo desaparece es el «tacto virtual», el hecho de que nuestra tactilidad no se agota en el tacto actual, en el tocar efectivamente algo, sino que —y esto gracias a la ayuda de la visión— contamos también con la «posibilidad de tocar», con el «poder tocar» (coger, tomar, recorrer, cargar, etc.). Sin la participación de esta tactilidad virtual —y esto sólo lo llegamos a saber gracias al análisis del caso patológico— la visión casi se encuentra anulada, o reducida a sus mínimas posibilidades (de hecho, como insiste Merleau-Ponty, las situaciones son

24. Estos análisis contrastantes son tan recurrentes en la *Fenomenología de la percepción* que prácticamente definen un método de análisis; sólo la observación de los casos anormales permite precisar los caracteres del comportamiento común, debido a la forma tan acabada e interiormente integrada de este comportamiento, a su presentación «cuasi-natural» y espontánea. La *intencionalidad operante* es «enigmática» por esto: logra hasta tal punto su propósito —integrar la conciencia en la acción y en el mundo— que normalmente la pasamos por alto, estamos sumidos, entregados totalmente a ella. De ahí que al ir siguiendo las múltiples descripciones hechas en la *Fenomenología de la percepción* se tiene la sensación de ir «despertando» paulatinamente un mundo escondido «en las profundidades del alma», reencontrando una productividad humana que se abre camino «a través de la espesura del ser» (M. Merleau-Ponty, *op. cit*. p. 129).

incomparables: la «visión» reducida que se da en la ceguera psíquica es estructuralmente distinta a la visión normal). La interrelación entre visión y tacto en la percepción normal produce muchos más efectos que lo que sería la simple suma de capacidades visuales a capacidades táctiles. Hay una recomposición general de la sensibilidad. El mundo percibido adquiere, gracias a esta coordinación, densidad, profundidad, articulación, significación incluso. Está ahora investido de sentido, de intencionalidad y pensamiento: de espíritu. En el sujeto corporal, todas sus operaciones, describe Merleau-Ponty, «exigen un mismo poder de trazar en el mundo dado unas fronteras, unas direcciones, establecer unas líneas de fuerza, preparar unas perspectivas, en una palabra, organizar el mundo dado según los proyectos del momento, construir el marco geográfico un medio contextual de comportamiento, un sistema de significaciones que exprese al exterior la actividad interna del sujeto».[25] Esta última oración no debe, sin embargo, entenderse literalmente. En el contexto del pensamiento de Merleau-Ponty no cabe entender la expresividad del mundo fenoménico en los términos de la *Einfühlung*, esto es, de una proyección subjetivante y antropologizante que cubriría el mundo existente con una capa de significaciones e interpretaciones esencialmente ajenas y externas al ser propio de ese mundo. Nada de esto. De hecho, en algún sentido, podemos entender la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty como un proceso continuo de destrucción, o mejor, de reconstrucción plausible, de esa argumentación. Digamos, de plantear la pregunta «crítica»: ¿cómo es posible la *Einfühlung*? Sólo si asumimos que el sujeto de esta proyección no es una conciencia sino una subjetividad corporal, que se incorpora al mundo e incorpora al mundo a sí misma.

Pero el modo más prístino y definitivo de la intencionalidad operante —y del ser virtual que ella configura— es el de la temporalidad. Apoyado en Husserl, pero yendo más allá de él, o llevándolo hasta sus consecuencias imperiosas, Merleau-Ponty sostiene que, ciertamente, el tiempo no es una «realidad objetiva», pero que tampoco basta con concluir que se trata una realidad simplemente «subjetiva» —psicológica o trascendental. ¿Es la intencionalidad de la conciencia lo que hace posible al tiempo, o

25. *Ibíd.*, p. 129.

es la intencionalidad que el propio tiempo lleva en sí aquello que hace posible a la conciencia? Ya desde Husserl resulta claro que la temporalidad es la condición y como la «forma» misma de la conciencia, aquella estructura primigenia por la cual son posibles los diversos actos y procesos de la vida intencional de la conciencia. Para Merleau-Ponty no hay duda: la conciencia no es dueña del tiempo, ella es efecto de la intencionalidad que opera en el propio fluir temporal, gracias a la cual los momentos temporales se vinculan entre sí, se van ligando unos a otros, y las dimensiones temporales se remiten también entre sí y se expresan mutuamente. Esta movilidad no es ajena a la conciencia por el hecho simple de que la conciencia es esa movilidad misma y la autoconsciencia no es más que un enroscarse del tiempo sobre sí mismo.

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿De dónde proviene? Sólo el reconocimiento de la «vida» como anticipación y condición de la conciencia permite responder a esta pregunta. Es la irreversibilidad de los procesos biológicos y, a la vez, la capacidad del organismo para replegarse e integrarse sobre sí mismo aquello que abre el sentido de la temporalidad en el Ser. Es este sentido lo que la conciencia humana asume plenamente y lo convierte en un poder de expresar y comprender, en un proyecto que desafía, como quería Hegel, todo lo que la *vida* atenida a sí misma hubiera podido proponerse.

La generalización de la intencionalidad

El descubrimiento de la dimensión virtual de la experiencia y el mundo percibido es uno de los aportes más relevantes de la fenomenología merleaupontiana. En realidad es un vector que nos lleva más allá de todos los enfoques clásicos, incluida la fenomenología, sobre las relaciones entre la experiencia y el sentido, el mundo y el pensamiento, lo real y lo humano. Tiene por condición, consideramos, la integración plena de la conciencia al campo de la vida corporal, la unidad de vida y conciencia —aquello que otra fenomenología, la de Hegel, se planteó primeramente. De alguna manera, para Merleau-Ponty, el «mundo vivido» se asienta en el «orden vital» previo, del que retoma, revela y desarrolla sus potencialidades. La intencionalidad queda desbordada hacia

atrás y hacia adelante. Hacia atrás: retrayéndonos a una intencionalidad más primitiva, pre-humana: la de la vida animal, la del orden vital en general. Hacia adelante: al campo de las realidades culturales —lenguaje, arte, saber, política—, más allá de mundo puro de la conciencia. Nos ocuparemos de estos desbordamientos, ahondando a la vez en el concepto de virtualidad y sus implicaciones filosófico-generales.

Desde *La estructura del comportamiento*, su primer libro, Merleau-Ponty diseñó las líneas de una «filosofía de lo vital», de una teoría de la intencionalidad animal, que no dejará de tener en mente pero que sólo retomará expresamente en sus últimos cursos del *Collège de France*. El concepto de lo virtual aparece estelarmente en la caracterización que hace el filósofo francés de la especificidad del orden vital respecto al orden físico. Hablamos de estructuras orgánicas —explica— cuando el equilibrio no se obtiene, como en el orden físico, «respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio».[26] El organismo y su medio forman, pues, un sistema de relaciones, que no es una simple adición o estructura de complementación sino que define, despliega un nuevo orden de existencia: la «existencia virtual». Se trata de la conformación de lo que Gilles Deleuze llamará después un «plano de consistencia», esto es, un espacio heteróclito de interrelaciones, ritmos, acordes, contrapuntos, movimientos diversos —exactamente, una especie de «melodía», una figura musical. «La naturaleza como música».[27]

Desde el principio y hasta el final Merleau-Ponty, al igual que Deleuze, tiene en mente el pensamiento del biólogo Von Uexküll. De él cita Merleau-Ponty, ya en *La estructura del comportamiento*, la siguiente definición del organismo: «una melodía que se canta a sí misma»;[28] 15 años después, retomará e interpretará esta defini-

26. Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 207.

27. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 321.

28. M. Merleau-Ponty, *La estructura...*, *op. cit.*, p. 225. Sobre este tema, *cfr.* Mauro Carbone, «Nature et logos. "¿Porquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?"», en *La visibilité de l'invisible*, Olms, Alemania, 2001, pp. 171-186.

ción, y la concepción de Uexküll en general, en su curso sobre *La nature*. Nuestro filósofo se detiene particularmente en la noción de *Umwelt*, y su importancia para una concepción adecuada de la vida orgánica. De acuerdo con Uexküll, el *Umwelt* no es el «medio» en sí, sino el medio en tanto que seleccionado y reconfigurado por el organismo. Estos procesos no pueden entenderse ni de acuerdo con una explicación causal ni de acuerdo con una explicación vitalista. El *Umwelt* es una «creación», un salto *cualitativo* respecto a la pura realidad física. El organismo, a su vez, es un ser autocreado: configura un medio que lo configura a él. «En resumen, es el "tema" de la melodía, mucho más que la idea de una naturaleza-sujeto o la de un ser suprasensible, lo que mejor expresa la intuición del animal según Uexküll. El sujeto animal y su realización, trans-espacial y trans-temporal. El "tema" de la melodía animal no está más allá de su realización concreta, es un tematismo variable que el animal no busca realizar mediante la copia de un modelo, pero que frecuenta sus realizaciones particulares, sin que estos temas sean el propósito de ese organismo».[29] El carácter virtual de la obra musical —utilizada aquí como único modelo plausible para un entendimiento del proceso vital, más allá del mecanicismo y del vitalismo— ha sido señalado por diversos pensadores (desde el propio Husserl). Aunque, en realidad, podría tomarse también la perspectiva inversa —y que igualmente ha sido desarrollada en la reflexión estética: la concepción de la obra musical como prolongación y recreación sublime de la vida y sus poderes. La música como espíritu viviente o vida espiritual activa.[30]

Decíamos que la reflexión de Merleau-Ponty apunta a un desbordamiento de la noción de intencionalidad por abajo y por arriba. En sus reflexiones sobre el lenguaje —y de ahí, sobre la historia, la cultura, la política— el fenomenólogo francés se aleja de modo decisivo de toda filosofía de la conciencia. Igualmente, este alejamiento no implica asumir ninguna postura objetivista o meramente estructuralista respecto a la realidad del lenguaje. El «sistema lingüístico» no es una estructura real, un sistema acabado; es ejemplo paradigmático de lo que es un sistema virtual, una totalidad de inminencia. En ningún otro lado resulta

29. Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, S. Séglard (ed.), París, Seuil, p. 233.

30. Véase, por ejemplo, el apartado sobre «El ritornelo», en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*

más clara la fecundidad de la noción de virtualidad que en la fenomenología merleaupontiana del lenguaje. En ningún otro lado resulta también más claro su deslinde de la visión husserliana. Para nuestro filósofo, la expresión no es la manifestación de una significación previa, o sólo un medio para alcanzar un sentido prístino y acabado. Hay una intencionalidad que atraviesa los actos expresivos —los signos—, que les proporciona una vida y los hace significar algo por sí mismos; a la vez, y por esta razón, el sentido nunca se presenta de modo completo y directo. El significado es «indirecto», y las cosas y los signos «hablan» en su silencio relativo. El sentido mora en el lenguaje y en ninguna otra parte. No, ciertamente, en el lenguaje como una estructura físico-objetiva —en los sonidos o en los gráficos en cuanto entidades separadas—, sino en el lenguaje en cuanto totalidad intensiva, en cuanto especie de magma viviente; en cuanto producto o concreción de una intencionalidad casi «ciega», de una existencia encarnada que se lanza a la tarea expresiva sin saber bien qué «quiere decir» y, mucho menos, si va a poder lograrlo. Como el pintor que, a ras de la tela, desliza su lápiz o su pincel, tanteando mil posibilidades, pero donde, en cierto momento, al distanciarse un poco, observa el *paso* que se ha dado en la «*niebla*» de los posibles, asume entonces aquel logro parcial y, apoyado en él, continúa la búsqueda expresiva hacia el todo que ahora queda anunciado y que en su ser virtual comienza ya a orientar cada vez más lo pasos sucesivos.

Igual opera la intencionalidad lingüística, al menos en su momento productivo o creador (el de la *palabra hablante*). El escritor va conformando poco a poco una totalidad expresiva que existe para sí misma (como poema, como novela) y para todo aquel que la asuma y quiera reencontrarse con ella. El todo de una pintura, como el todo de una novela, no es una «suma», una estructura de «partes», ni siquiera se puede decir que esté en algún lado. Vive una vida intensiva, una virtualidad que sólo la percepción estética o la lectura comprometida podrán revelar y dar figura y verdad. Igual sucede con la lengua, y, en fin, con todo sistema cultural, simbólico o institucional. Dice Merleau-Ponty: «este sentido que nace al borde los signos, esta inminencia del todo en las partes se encuentra en toda la historia de la cultura».[31] Sólo desde esta pers-

31. M. Merleau-Ponty, *Signos*, *op. cit.*, p. 51.

pectiva cabe comprender esos fenómenos enigmáticos que son las transformaciones y las innovaciones histórico-culturales. Es el *todo* en cuanto tal lo que va cambiando, y lo hace de un modo aleatorio y casi imperceptible. Por eso nunca se puede fechar de forma precisa el momento en que se dio un cambio. A la vez, nunca podemos identificar el significado de una expresión, aislarlo del movimiento total de la palabra. Si la lengua «finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca».[32] Sólo ilusoriamente el significado se presenta como un ser actual pleno, su realidad es, en verdad, «virtual», el polo «de cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta».[33]

La realidad virtual del sistema lingüístico es del todo original. No podemos asumirla como una realidad objetiva, dada de suyo; no existiría sin los actos intencionales de la subjetividad que busca expresarse. Es una realidad que nos rebasa ciertamente, una herencia que ha sido trabajada por muchos actos anónimos y un sinfín de generaciones antes de nosotros. Pero, curiosamente, tenemos la capacidad, en cuanto voluntad de expresión, de colocarnos en el corazón de ese sistema y de darle vida y sentido a partir de nuestros propios actos, incluso para llegar a decir lo que nunca antes había sido dicho. El obrar humano es capaz de conformar un orden, algo —un mundo perceptivo, una lengua, una cultura— que nos rebasa, que da más de sí, pero que sólo puede hacerlo gracias a nuestra aquiescencia y nuestra disposición activa. Y, ciertamente, el sujeto siempre puede rebasar lo que tiene ante sí, pero como sólo puede hacerlo desde el centro virtual de eso mismo, todo rebasamiento es en verdad un auto-rebasamiento: la «audacia» propia de la intencionalidad operante («sólo por un deseo libre estamos tan íntimamente ligados al todo»: Hölderlin).

La noción de intencionalidad operante se extiende a todos los ámbitos del ser y el quehacer humano. La filosofía de la praxis histórica y política de Merleau-Ponty sería incomprensi-

32. *Ibíd.*, p. 105.
33. *Ibíd.*, p. 107.

ble sin la idea de una intencionalidad que está operando a ras de los propios acontecimientos y procesos. En todos los ámbitos nuestro filósofo combate, como buen fenomenólogo, cualquier postura determinista y mecanicista de la vida social, pero igualmente problematiza la pura solución idealista y voluntarista. Particularmente, en *Las aventuras de la dialéctica* es clara la insistencia de Merleau-Ponty, contra el «subjetivismo» sartreano, en el carácter «cuasi-objetivo» de la realidad social y del mundo histórico-político. La inercia de los procesos colectivos crea una realidad efectiva que resulta de principio no transparente para la conciencia: su acción «constituyente» se encuentra aquí totalmente limitada, aterida. El mundo social está conformado por una serie abierta e indefinida de «intenciones» e «intencionalidades» que me rebasan por principio y siempre. Ahora bien, en cuanto sigue siendo mi prerrogativa reconocer esto, la realidad social no puede llegar a adquirir simplemente el carácter de un ser autosuficiente, y ajeno totalmente a mi decisión y, particularmente, a las posibilidades de mi *acción*. Como esto vale también para el otro, el mundo histórico-social adviene entonces un sistema virtual, un campo de determinaciones sólo posibles, de orientaciones, indicaciones, esbozos, «intencionalidades» difusas, etc., que únicamente la acción podrá concretar en «algo», convertir en un campo de determinaciones efectivas. Cierto, la acción no es pura, no es pura invención, pura decisión, puesto que el campo del que ella debe partir no es, a su vez, un orden de pura indeterminación, de puro «no ser»; se trata de un campo de indeterminación «relativa», de apertura, de cuasi-realidad, esto es, exactamente, de «virtualidad». Y en éste, como en los otros casos, lo virtual no es puro ser ni puro no-ser, pura realidad o pura posibilidad. Es la realidad propia de lo posible que se expresa como «apertura» de lo que existe y como «inherencia» al mundo de toda acción, de toda libertad («encarnación»).

Conclusión, hoy

¿Es la noción de virtualidad el concepto filosófico-cultural de nuestro tiempo? Al menos, su uso generalizado a partir las nuevas tecnologías informáticas indica hacia esa asun-

ción.[34] La coordinación, el pacto entre visualidad y tacto que veíamos hace un momento, se convirtió en algo más que una «curiosidad» teórica (psicológica o fenomenológica). Fue la base y condición para uno de los descubrimientos más revolucionarios y eficaces y que dio lugar al uso hoy generalizado de las computadoras: la visualización icónica de los instructivos de un programa (las «ventanas» o *Windows*) y la concomitante contribución del interfaz llamado popularmente ratón o *mouse*. La visualización controlada e inmediata de movimientos táctiles fue una verdadera novedad tecnológica y ha puesto en juego toda una nueva comprensión de la corporalidad funcionante y de sus relaciones con los procesos informáticos e intelectuales en general. La virtualidad del espacio visual-táctil del monitor es parte hoy de nuestra experiencia más cotidiana. El «sujeto» de esta experiencia ya no es sólo un sujeto mental (ayudado por la visión y el tacto actual) sino un sujeto corporal-mental, que incluye la visión, el tacto actual (que teclea) y el tacto virtual (que desplaza el cursor); resulta más claro también que el «cerebro» no está sólo en la cabeza sino en la corporalidad viviente y activa toda (en sus sentidos, en su motricidad y en la «virtualidad» que ya traía consigo y que ahora eleva a un nuevo nivel de «extensión»: el espacio informático).

Más allá de las derivaciones y experimentaciones que se antojan a veces un poco inútiles y hasta infantiles de las tecnologías de la «realidad virtual» (el retorcido y muy humano anhelo de poder hacer algo sin tener que pagar el esfuerzo requerido), resulta claro que los procesos de construcción tecnológica de realidad virtual se apoyan en nuestra capacidad perceptivo-corporal

34. *Cfr*. César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2007. Véanse particularmente los siguientes trabajos, desarrollados desde la perspectiva fenomenológica merleaupontiana: M.ª Luz Pintos Peñaranda, «La realidad virtual y el papel del cuerpo en ella. Análisis fenomenológico» (pp. 253-270); M.ª Carmen López Sáez, «Del cuerpo fenoménico como origen del noema al cuerpo de carne» (pp. 271-284); Jesús M. Díaz Álvarez, «Internet y los peligros del olvido del cuerpo. Una invitación a la lectura de *On the Internet* de Hubert L. Dreyfus»; Francisco Conde Soto, «Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual» (pp. 301-312); Javier García Calandín, «La realidad virtual en el planteamiento intercultural de Charles Taylor y el sujeto incorporado de M. Merleau-Ponty» (pp. 313-324).

primigenia de configuración de un ser virtual, de una corporalidad virtual y de un entorno-mundo virtual también. Es significativo también que la construcción de realidad virtual sólo es posible en la medida en que se toma como «sujeto» de esa realidad no a la mente o a la conciencia (y la pura visión, desde siempre el sentido intelectual por excelencia) sino a la corporalidad táctil y motriz en general. Ya decía Merleau-Ponty, respecto a esa potenciación primera de lo virtual que es el arte, la pintura en particular, que su condición se encuentra en «este equivalente interno, esta fórmula carnal de su presencia que las cosas suscitan en mí».[35] El ser corporal lleva siempre una réplica del mundo, y puede siempre desplegarla más allá de sí —actualizarla en el mundo real o desarrollarla en los diversos mundos «imaginarios» de la creatividad humana. El mundo de la realidad virtual informática no hace más que llevar un poco más lejos esa capacidad humana que es, pues, la capacidad de un sujeto corporal y viviente, total. Pero quizá el aspecto más interesante y novedoso de las nuevas tecnologías se encuentra en las posibilidades del llamado ciberespacio, Internet, el hipertexto y las autopistas de la información, que cada vez más se configuran como un espacio o un universo de «pensamiento e información» que posee su propia lógica autónoma, ¿carente de intencionalidad?

¿Cómo deberíamos repensar la subjetividad humana—en cuanto corpóreo-mental— para que pueda re-colocarse en este nuevo orden de virtualidad? Es decir, ¿cómo podríamos «dar sentido», articulación, orientación, positividad, al espacio informático? ¿Estaremos, como muchos han profetizado, ante una nueva fase de la condición humana, ante la formación de una nueva figura —cuasi incorpórea— de la subjetividad? ¿Podrá la fenomenología ayudarnos a pensarla todavía?

35. Maurice Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 19.

IV

SUBJETIVIDAD, ARTE, NATURALEZA

ACERCA DE LAS RELACIONES ENTRE ARTE Y REALIDAD

Alejandra Bertucci
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

La preocupación que me acercó al estudio de la filosofía de Ricoeur fue la de examinar el alcance veritativo u ontológico del arte. Ricoeur, en la línea del romanticismo, afirma que el arte tiene la capacidad de expresar verdades del mundo no disponibles para la cognición ordinaria y, al mismo tiempo, le otorga a la expresión artística la posibilidad de crear nuevas formas de significado que puedan comunicarse. Esta búsqueda me llevó a hacer un rastreo de las nociones de símbolo, metáfora y mimesis a lo largo de la obra de Ricoeur, que a mi entender son los conceptos centrales del área poética de su filosofía. La tesis central de ese trabajo era que la progresión de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica del texto implicó un debilitamiento de la posición ontológica.

Creo que la filosofía de Merleau-Ponty muestra dentro de la misma tradición fenomenológica una concepción del arte que rescata también su carácter cognitivo y que además sigue un camino inverso al de Ricoeur; en tanto que hay una profundización de las implicancias ontológicas desde la etapa de *Phénoménologie de la perception* hasta *Le visible et l'invisible.*[1]

1. Buscar en Merleau-Ponty la manera de superar los límites de la concepción de Ricoeur puede parecer un anacronismo. Ricoeur conocía y apreciaba la filosofía de Merleau-Ponty. Sin embargo, como él mismo dice en su *Autobiografía intelectual*, su primera lectura de *Fenomenología de la percepción* la redujo a ser la explicación final de nuestros actos de representación pero no vio su alcance total, que en sus términos tiene que ver con la dimensión plena del *ser en el mundo* de Heidegger. Cuando retoma la lectura de Merleau-Ponty, en el periodo de *Sí mismo como otro*, ya está concentrado en el problema de la acción y en la dimensión ética. *Cfr.* Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 25.

El propósito del presente trabajo es comparar estos caminos concentrándonos en la oposición entre literatura y pintura que a mi entender puede brindar una clave para analizar los alcances ontológicos de ambas posturas.

La filosofía de la imaginación de Ricoeur

El tema de la experiencia del arte y su alcance ontológico son tratados por Ricoeur en el periodo que él llama su filosofía de la imaginación. Los textos principales son *La symbolique du mal*, *La métaphore vive* y *Temps et récit*.[2] Lo que tienen en común los símbolos, la metáfora y los textos literarios es un excedente de sentido que pide ser reconducido al nivel conceptual. Esa preocupación era muy clara ya en *La simbólica del mal*, el lenguaje figurado e indirecto del mal era el único capaz de vehicular la experiencia del mal a través de símbolos y mitos. A pesar de lo cual la filosofía no puede renunciar a su carácter crítico y quedarse en este nivel simbólico con una postura ingenua. Por ello será necesaria una hermenéutica filosófica cuya tarea sea la «deducción trascendental del símbolo».

> El símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el cogito está en el interior del ser y

2. «*La metáfora viva* y *Tiempo y narración* constituían dos libros gemelos que operaban, uno en el marco de una teoría de los tropos, el otro en el de una teoría de los géneros literarios. Por cierto, las vías de la imaginación creadora o, si se prefiere, de la esquematización, son diferentes; aquí, la producción de una nueva pertinencia atributiva, de una atribución impertinente; allí, la producción de intriga que combinan de manera original intenciones, causas y azares. En este sentido, *Tiempo y narración* puede situarse en la línea de una filosofía de la imaginación que parte de la simbólica del mal. Este paralelismo entre *Tiempo y narración* y *La metáfora viva*, considerados bajo el ángulo de la innovación semántica, se continúa en un registro complementario: en ambos casos, la hermenéutica tiene como tarea sacar a la luz un tipo de inteligibilidad solidario precisamente del trabajo de esquematización en el plano imaginario, y establecer su primacía respecto de las simulaciones surgidas de una lógica de las transformaciones» (P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, *op. cit.*, pp. 71-72).

> no al revés [...] Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, extravío, cautividad—, todos los mitos —caos, ceguera, mezcla, caída—, cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre.[3]

Como vemos en esta cita el problema en *La symbolique du mal* es reconducir los símbolos al pensar conceptual. Bajo la influencia de Mircea Eliade, Ricoeur creía posible deducir conceptos existenciales a partir de la regularidad en que los símbolos se presentan de cultura en cultura. Sin embargo pronto esta empresa muestra sus límites: cómo relacionar un símbolo que se caracteriza por su ambigüedad y por una doble naturaleza, a la vez lingüística (en tanto se puede hablar del sentido de un símbolo) y extra-lingüística (en tanto están ligados a las configuraciones del cosmos) con la exigencia de univocidad lingüística del concepto. La respuesta será la metáfora, pero la metáfora viva en tanto caso testigo de la génesis del sentido o como prefiere Ricoeur, como ejemplo paradigmático de «innovación semántica».

> Aún el funcionamiento metafórico es el que permite hacer justicia a un rasgo del símbolo obstinadamente subrayado por los defensores del símbolo, pero del cual éstos no tienen la clave. De buen grado decimos que el símbolo no puede ser agotado por el lenguaje conceptual; que hay más en el símbolo que en su equivalente o contrapartida conceptual. Para ellos, hay que elegir: el símbolo o el concepto. La teoría de la metáfora nos conduce a otro lugar; muestra mejor cómo, a favor del acercamiento de dos campos semánticos hasta allí alejados, se dibujan nuevas posibilidades de articulación y categorización de lo real. Lejos de estar en estado de enemistad con el pensar conceptual, la innovación semántica más bien marca la emergencia.[4]

La clave de la mediación entre el símbolo y el concepto que la metáfora[5] posibilita en tanto que innovación semántica impli-

3. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 498.
4. Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 15.
5. En *La metáfora viva* Ricoeur definirá a la metáfora como un fenómeno de predicación, enfrentándose con la retórica clásica que la consideraba un

ca principalmente dos aspectos. Primero, como génesis del sentido no es pura invención sino que implica una revelación de lo real. Ese vínculo está dado por el símbolo: «Las metáforas son sólo la superficie lingüística de los símbolos y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la pre-semántica que yace en las profundidades de la experiencia humana, a la estructura bidimensional del símbolo».[6] Segundo, la metáfora en tanto impertinencia semántica exige un trabajo de elucidación del concepto que es el que puede dar cuenta de su excedente de sentido.

Ricoeur llega a afirmar que es en la metáfora, en la ganancia en significación fruto de la instauración de una nueva pertinencia semántica al nivel de todo el enunciado, en donde el discurso especulativo encuentra su posibilidad. La hipótesis de Ricoeur siguiendo a Gadamer es que el proceso metafórico puede dar cuenta del proceso de creación de los conceptos que encontramos estabilizados en el lenguaje de la tradición. La imaginación productora que combina de una manera impertinente los sentidos de las palabras en un nuevo acto de predicación, une tradición con innovación. Lo importante es que esta innovación no es una pura invención del espíritu sino que implica una redescripción de lo real. Ricoeur tomará la noción de ficción heurística de Kant para dar cuenta de esta re-descripción. «...la creación de la ficción heurística es el camino de la redescripción; la realidad llevada al lenguaje une manifestación y creación».[7]

La re-descripción de lo real se puede dar al nivel del enunciado (metáfora viva) o al nivel mayor del relato. *Tiempo y narración* explora las paradojas que la temporalidad genera en el discurso especulativo y que encuentran una solución poética en la trama narrativa. En los tres tomos de *Tiempo y narración* no hay un tratamiento explícito de lo simbólico, sin embargo, uno puede leer la triple *Mímesis* en función de sus obras anteriores y encontrar que la defensa del carácter referencial de la trama poética, que se basa en el mundo anterior y pre-comprendido de *mímesis uno*, está apelando al valor simbólico de la experiencia común como base

fenómeno de denominación. No hay una palabra empleada metafóricamente sino un enunciado metafórico. Teniendo en cuenta los valores lexicales de las palabras una interpretación literal es imposible, por ello es necesario forzar el sentido de las palabras para obtener una interpretación metafórica.

6. Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1995, p. 82.

7. Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 322.

ontológica. Esta experiencia, transformada o reconstruida por el acto de lectura y ocurriendo en el mundo del lector, remite sin embargo a un mundo y una experiencia compartidas.

> Un enunciado, considerado en sí mismo, no refiere sino en la medida en que alguien se refiere a. Ahora bien, el acto del poeta es abolido en el poema proferido. El único acto pertinente es el del lector quien, de cierta manera hace la metáfora captando la nueva pertinencia semántica y su no-pertinencia respecto del sentido literal. También a través del lector un ser-como inédito hace frente al ver-como suscitado por el enunciado metafórico. Lo finalmente redescrito, no es cualquier real, sino aquel que pertenece al mundo del lector. La tesis «realista» de la Metáfora viva me parece más fácil de defender con las correcciones que acabo de citar: el mundo del lector es el que ofrece el sitio ontológico de las operaciones de sentido y de referencia que una concepción puramente inmanentista del lenguaje preferiría ignorar.[8]

En el breve recuento del periodo poético de la obra de Ricoeur que acabo de hacer se nota un debilitamiento de sus afirmaciones ontológicas. En *La simbólica del mal*, como vimos, los símbolos se caracterizaban por su ligazón al mundo; en *La metáfora viva* el «ver como» de la metáfora implicaba un «ser como» ontológico; mientras que en *Tiempo y narración* el referente del lenguaje poético depende del mundo del lector.

Mi hipótesis principal es que la clave del poder referencial del lenguaje poético en Ricoeur depende de su teoría del símbolo. El símbolo para la tradición romántica, de la cual Ricoeur en este punto es un continuador, aúna sentido y existencia, dimensión semántica y dimensión sensible. Y a medida que Ricoeur va dejando de lado los símbolos como *Sinnbild* (imagen de sentido) y, los trata en su esfera lingüística pura, sus alcances ontológicos se van limitando.

Cuando Ricoeur tiene que dar cuenta del abandono paulatino del símbolo en su filosofía suele mencionar al estructuralismo como la principal razón; sin embargo, creo que podría haber otra razón no explicitada, que tiene que ver con la tensión entre manifestación y creación. Porque si bien los símbolos, como Ricoeur los concibe, brindan un anclaje ontológico al lenguaje

8. Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, *op. cit.*, p. 50.

presentan un problema para explicar la creación de sentidos nuevos. La fenomenología antropológica de Eliade había demostrado la increíble estabilidad que mostraban los símbolos cuando estaban unidos en cadenas simbólicas (arquetipos).

> [Existen] Ciertas experiencias humanas fundamentales que componen un simbolismo inmediato que preside sobre el orden metafórico más primitivo. Este simbolismo originario parece adherirse a la más inmutable forma humana de ser en el mundo.[9]

Esta inmutable forma humana de ser en el mundo se enfrenta con el carácter histórico y cultural que la hermenéutica le va a atribuir a la experiencia humana. Ricoeur va a notar esta tensión entre la fenomenología de la religión de Eliade que busca constantes entre los mundos humanos culturales y la hermenéutica que explica la comunicación entre épocas a partir de la historia efectual. Esta tensión entre descripción de la forma humana de ser en el mundo y la creación de sentido culturales nuevos intenta ser resuelta por Ricoeur mediante la categoría de ficción heurística o redescripción de la realidad. Pero como vimos, a medida que abandona el tratamiento de los símbolos y se acerca más a la hermenéutica, puede explicar mejor la innovación semántica pero sus alcances ontológicos se debilitan.

El reemplazo de los símbolos por la metáfora y los textos va a implicar el abandono de la esfera propiamente sensible del símbolo, el plano no lingüístico o pre-semántico. De hecho en *La metáfora viva* el plano propiamente sensible queda reducido al despliegue icónico que sólo aparece una vez que el lector ya logró salvar la impertinencia semántica a nivel del enunciado metafórico.[10]

El debilitamiento de la dimensión referencial u ontológica del lenguaje poético es un problema para los supuestos filosóficos del proyecto ricoeuriano; el mismo Ricoeur dirá:

9. Paul Ricoeur, «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 10.

10. Ricoeur va a utilizar la noción de «ver como» de Marcus Hester para dar cuenta de la unión entre sentido e imagen. Es durante el proceso del acto de lectura cuando el «ver como» asegura la unión entre el sentido verbal y la plenitud de la imagen, pero para Ricoeur ya estamos aquí en el plano de la psicología y no de la semántica. *Cfr.* Marcelino Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, p. 187.

> No he cesado de apoyar el análisis semántico de la referencia, en la convicción de que el discurso nunca existe para su propia gloria sino que pretende, en todos sus usos, aportarle al lenguaje una experiencia, una manera de habitar y de ser en el mundo, que lo precede y le pide ser dicha. Es esta convicción de la prelación de un ser-a-decir respecto de nuestro decir lo que explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje —y más tarde en la narratividad— el objetivo ontológico subyacente a la pretensión referencial de los enunciados considerados.[11]

Esta vocación ontológica que hace que Ricoeur busque en la hermenéutica filosófica una manera de compensar las tendencias idealistas de Husserl muestra a mí entender los mismos límites que Mauricio Ferraris y Mario Teodoro Ramírez han puesto en evidencia con respecto a la hermenéutica gadameriana.[12] Estos autores resaltan el abandono de la dimensión sensible del arte por parte de la hermenéutica como una reacción en bloque a la concepción moderna que reducía el arte al placer que sentía el sujeto frente a la manifestación sensible de la obra negándole toda dimensión cognoscitiva. La hermenéutica resaltará, en la línea de Heidegger, el carácter veritativo del arte y al mismo tiempo condenará su dimensión sensible. Un proceso análogo vimos en Ricoeur. Creo que Merleau-Ponty puede brindar una solución a la defensa del carácter veritativo del arte que hace la hermenéutica sin abandonar su dimensión sensible: la clave será el cuerpo propio.

Si Ricoeur no puede reconducir exitosamente la intuición del símbolo como clave de la referencialidad del lenguaje y del arte es porque todavía se encuentra atrapado en la filosofía reflexiva, la clave del sentido no es la apodicticidad del cogito pero sigue surgiendo del encuentro de una subjetividad con el lenguaje de la tradición. En el caso de Merleau-Ponty el cuerpo propio le brindará una base para radicar la referencialidad de lo simbólico y a medida que su filosofía avance cuestionar el privilegio de la subjetividad en el origen del sentido y la verdad.

Merleau-Ponty no tiene, hablando estrictamente, una filosofía del arte, pero en sus obras las referencias a la experiencia

11. P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, *op. cit.*, p. 62.

12. Mario Teodoro Ramírez, «Límites estéticos de la hermenéutica (Merleau-Ponty y Gadamer)»; http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/sesion9-10.30/RamirezMarioTeodoro.pdf

artística son constantes y fundamentales para comprender su posición filosófica general en los distintos momentos de su desarrollo. Retomando la disputa entre la concepción del arte de la modernidad y de algunas corrientes filosóficas del siglo XX como la hermenéutica, podemos decir que la filosofía de Merleau-Ponty y su preocupación por la percepción logra salvar la dimensión sensible del arte al rescatar la dimensión significativa de lo sensible en general que había sido condenada por la tradición filosófica occidental desde Platón. En la misma línea privilegiará de entre las manifestaciones artísticas a la pintura por sobre la literatura enfrentándose no sólo a la tradición filosófica sino a contemporáneos suyos como Ricoeur, Heidegger, Sartre y Gadamer.

Como mencionamos antes, las reflexiones en torno al arte están presentes en toda la obra de Merleau-Ponty, pero nos concentraremos en tres textos en los que tematiza la pintura y que según los especialistas corresponderían a cada una de las etapas de su pensamiento. «La duda de Cézanne» de 1948 corresponde al período de la *Fenomenología de la percepción*, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» de 1952 corresponde a su período medio y *El ojo y el espíritu* de 1961 ya es del período de la ontología.

En «La duda de Cézanne» Merleau-Ponty aplica a la pintura los descubrimientos filosóficos de sus dos primeros libros *La estructura del comportamiento* (1938) y *Fenomenología de la percepción* (1945). Lo que muestra Cézanne por medio de la pintura es lo que Merleau-Ponty puede describir en términos filosóficos, que nuestra relación con el mundo es la de sujetos encarnados. En otras palabras que nuestra percepción del mundo no es determinada ni por la recepción pasiva de paisajes y objetos ni por categorías preexistentes en nuestra mente. Lo que Merleau ve en las obras de Cézanne es la ratificación de que el significado de nuestra experiencia proviene de nuestra confrontación corporal y perceptiva con el mundo.

Los objetos son significativos para nosotros por nuestra relación sensorio-motriz con ellos, esto se oculta en la percepción habitual en la que creemos que los objetos existen y están determinados sin ninguna relación con nosotros. Cézanne logra ir por debajo de esa percepción habitual, por debajo del orden humano de las ideas y las ciencias hacia el orden espontáneo de las cosas percibidas. Ese orden primordial es el de la perspectiva vivida que no corresponde con la perspectiva geométrica. Mien-

tras que el orden de la cultura tiende a separarse de la experiencia originaria del mundo, de la experiencia perceptiva y a cerrarse sobre un orden preciso de representaciones y definiciones conceptuales, como sería el caso de la perspectiva geométrica, el arte implica un retorno a esa esfera primordial, intensifica las estructuras del mundo percibido y puede dar cuenta de la génesis del sentido, del origen de la verdad.[13]

En la *Fenomenología de la percepción* había explicado cómo es posible que el arte abreve en esa esfera primordial. La clave es la expresividad, el arte como el lenguaje[14] es un fenómeno expresivo, ligado a la capacidad significante del cuerpo y de la percepción.

13. Para Gilmore la teoría del arte que surge de «La duda de Cézanne» es a la vez muy general y muy específica. Muy específica porque si encuentra en la obra de Cézanne una perfecta expresión visual de la teoría fenomenológica de la percepción, no se ve claramente cómo puede ser generalizada y aplicada a otros casos, no ya a todo el arte sino siquiera a toda la pintura. No es casual que los pintores que Merleau-Ponty estudia son aquéllos preocupados por la relación de la visión con el mundo, preocupación propia del modernismo temprano. Por ejemplo, el cierre de «La duda» parece abrupto como si la pintura de Leonardo no se prestara como la de Cézanne a ser explicada en términos fenomenológicos. Y por otra parte es muy general porque en definitiva Cézanne ilustraría la teoría de la experiencia y la percepción que se aplica al arte pero también a toda experiencia humana perceptiva. De este modo no parece aislar ningún rasgo particular del arte, el artista o la experiencia artística. Sin embargo Gilmore cree que Merleau-Ponty logra contestar a estas objeciones en sus textos posteriores cuando introduce la historicidad en pintura. Jonathan Gilmore, «Between Philosophy and Art», en Carman y Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

14. Según Josep Maria Bech en este periodo el lenguaje no tiene ninguna prioridad quedando subordinado frente a la primacía de la expresión: «La expresividad lingüística, en otras palabras, aparecía íntimamente entrelazada con la riqueza expresiva y significante del cuerpo. De hecho consistía en la reapropiación y en la ampliación de los procesos expresivos que ya tienen lugar en el ámbito de la percepción. Para el Merleau-Ponty inicial, efectivamente, la percepción es ya expresión, siendo el lenguaje la expresión manifiesta de la expresión implícita que es la percepción. Por el momento, el lenguaje es concebido como una amalgama de pensamiento y motricidad. Desatiende la plausible especificidad, porque lo considera una variedad de la gesticulación corporal y por tanto una generalización de la conducta expresiva». Josep Maria Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 156.

> Los sentidos y, en general, el cuerpo propio, presentan el misterio de un conjunto que sin dejar su ecceidad y su particularidad, emite, más allá de sí mismo, significaciones capaces de procurar una armadura a toda una serie de pensamientos y experiencias.[15]

El cuerpo es eminentemente el espacio expresivo que funda el sentido. Ser un cuerpo es ser en el mundo, es poseer un medio de comunicación directo e inmanente con las cosas. Es la inteligencia motriz o el pensamiento corpóreo el que nos permite una comprensión del mundo en que nos desenvolvemos. Esta comprensión que tiene que ver con nuestra capacidad de actuar productiva y eficazmente en él no es principalmente consciente o representacional. De ahí la importancia de la esfera sensible del arte. La primacía del hacer y del yo puedo sobre el yo pienso, la espontaneidad de la intención y de la acción que caracteriza nuestra vida corporal inmediata es lo que la actividad artística explota al máximo.[16]

Las obras de arte, como voces que nos hablan, son extensiones vivientes de personas de carne y hueso, que manifiestan la condición humana en muchos modos parecidos a como lo hace nuestro cuerpo. La obra en tanto gesto coherente, implica un modo de ser en el mundo, una sensibilidad. Este modo de ser, es también la significación de la obra. Para Merleau-Ponty las obras de arte se caracterizan por unir sentido y existencia. Lo que significa la obra no es un concepto o una realidad que la preceda, procede de su propia configuración sensible, de su estilo. Cabe recordar que la unión de sentido y existencia era una de las características que la tradición romántica le adjudica al símbolo. En los símbolos, es su propia configuración sensible la que es significativa. Aunque Merleau-Ponty utilice en este periodo la palabra símbolo de manera esporádica y sin definirla, la unión de percepción y sentido que su filosofía defiende como clave de la génesis de sentido en el cuerpo propio y en el arte, es muy cercana a la definición de símbolo que se articula en el romanticismo alemán, principalmente a partir de la correspondencia entre Goethe y Schiller y la posterior intervención de Schelling.

15. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957, p. 137.

16. Mario Teodoro Ramírez, «La fenomenología de la percepción como estética», *Revista de filosofía* n.º 84, septiembre-diciembre de 1995, año XXVIII, Universidad Iberoamericana-México.

Esta unión de configuración sensible (imagen) y sentido que es explícita en el término alemán para símbolo: *Sinnbild*, podría explicar el privilegio de la pintura en la filosofía de Merleau por sobre la literatura, en tanto que es más fácil olvidar la dimensión sensible en la literatura, donde creemos captar el sentido pleno de la obra en el sentido establecido de las palabras, cuando en realidad «el sentido de una obra literaria está menos hecho por el sentido común de las palabras de lo que aquél contribuye a modificar éste».[17]

La unión de configuración sensible y sentido en la obra de arte es retomada en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» a través de la noción de estilo, entendido como la clave de la comunicabilidad e intersubjetividad del sentido artístico. El estilo no sólo está en la obra de arte, sino que también es un aspecto esencial de la percepción y la acción. Cuando vemos moverse a una persona no vemos sólo el movimiento objetivo, también vemos un estilo particular de moverse en el mundo. Lo enigmático del estilo está en la dificultad de su definición y en su ubicuidad. Se manifiesta de forma global, así podemos reconocer el estilo de una persona en su voz, su letra, su manera de hablar y de comportarse. De igual manera el estilo de un artista se revela hasta en los mínimos detalles de su obra, en esos detalles que sólo los instrumentos de óptica nos permiten ver. Pero si toda persona posee un estilo, una manera particular de relacionarse con el mundo, sólo el artista es capaz de plasmarlo materialmente.

La capacidad representativa de la imagen es derivada de su registro de una actitud y orientación hacia el mundo; el estilo como la experiencia es perspectivista. Esto podría implicar que esa actitud hacia el mundo fuera sólo subjetiva y la pintura sólo el registro del mundo privado del pintor, y sin embargo, no es así. Con la aparición de una gran obra, aparece un modo de ser en el mundo que puede ser compartido y comunicado. Esto es posible porque ese estilo que es la obra, esa actitud con respecto al mundo pertenecen a nuestra percepción sensoriomotriz, prerreflexiva y prejudicativa. No es la identidad visual la que determina la semejanza entre la imagen y el mundo sino un acuerdo entre la comprensión del mundo del pintor que la imagen ofrece y nuestra experiencia prerreflexiva de lo que percibimos. Para que la obra aparezca

17. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 197.

> Es necesario que haya tenido ese momento fecundo en que ha brotado a la superficie de su experiencia, en que un sentido operante y latente ha encontrado los símbolos que debían liberarlo y hacerlo dócil para el artista al mismo tiempo que accesible a los otros.[18]

Ahora bien, esa comunicabilidad no significa que el sentido de la obra sea transparente, porque en realidad «una obra de arte contiene, más que ideas, matrices de ideas, ella nos proporciona símbolos cuyo sentido no terminamos nunca de desenvolver».[19] Las obras no ratifican nuestra perspectiva, sino que nos enfrentan con perspectivas distintas a la nuestra. Por eso no hay un realismo completo en pintura porque no hay un mundo visible independiente que sirva de medida. La historia de la pintura va acumulando obras y estilos como perspectivas posibles, historia que siempre podrá incorporar un estilo más y que a pesar de ello no es azarosa o arbitraria.

> El campo de las significaciones pictóricas está abierto desde que apareció un hombre en el mundo. Y el primer dibujo en los muros de las cavernas fundaba una tradición sólo porque recogía otra: la de la percepción. La cuasi-eternidad del arte se confunde con la cuasi-eternidad de la existencia encarnada y nosotros tenemos en el ejercicio de nuestro cuerpo y de nuestros sentidos, en tanto que ellos nos insertan en el mundo, lo necesario para comprender nuestra gesticulación cultural en cuanto ella nos inserta en la historia.[20]

El arte y en especial la pintura, intensifica las relaciones entre la percepción y el cuerpo, como vimos en el caso de la plasmación del estilo. La pintura pone en evidencia esas relaciones entre percepción y motricidad que tenemos en tanto sujetos encarnados. Relaciones que según Merleau-Ponty son la clave de la significatividad y comunicabilidad humana y por ello también las claves de la cultura y la historia. Como ya mencionamos el cuerpo propio ofrece el «misterio» de emitir significaciones que proporcionan una base a los pensamientos, convirtiéndolo

18. Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Galatea - Nueva Visión, 1957, p. 80.
19. *Ibíd.*, p. 112.
20. *Ibíd.*, p. 102.

en el lugar de los fenómenos de expresión, representación verbal y significación intelectual.[21]

Uno podría decir que, como en el caso de Ricoeur, hay también en estos textos de Merleau-Ponty una tensión entre manifestación y creación, entre la convicción de que el sentido del arte remite o abreva en esa esfera primordial de la experiencia encarnada, lo que posibilita la comprensión colectiva e histórica de las obras; y la afirmación contraria de que cada obra implica una creación total, que cada obra tiene un sentido que empieza a existir recién con la plasmación material de la obra, y que por lo tanto no es una simple traducción de un sentido previo, de algún sentido que preexistiría a la obra en la mente del artista o en la realidad.[22] La ambivalencia con que Merleau-Ponty parece a veces ratificar una posibilidad e inmediatamente la otra va a ir encaminándose a una solución en el último periodo de su filosofía.

En *El ojo y el espíritu* se retoma el problema de la pintura. Por una parte se sigue sosteniendo que el arte es un gesto expresivo, que su capacidad expresiva proviene de una napa primaria cuya clave de inteligibilidad es nuestro cuerpo, y que la pintura tiene un acceso privilegiado a ella.

> El pintor «aporta su cuerpo», dice Valéry. Y en efecto no se ve cómo un espíritu podría pintar. Es prestando su cuerpo al mundo que el pintor cambia el mundo en pintura. Para comprender estas transustanciaciones hay que volver a encontrar el cuerpo operante y actual, aquel que no es un pedazo de espacio, un fascículo de funciones, sino un entrelazado de visión y movimiento.[23]

21. Según Bech, en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» hay algunas modificaciones en torno a cómo Merleau-Ponty concibe el lenguaje. El descubrimiento de Saussure lo llevará a afirmar que el signo se relaciona con el sentido a través del vínculo lateral que sobreviene entre signo y signo. O sea que el sentido surge en la intersección de las entidades lingüísticas y en el intervalo que hay entre ellas. Como en la etapa anterior el lenguaje sigue entrelazado con la riqueza expresiva y significante del cuerpo, con la salvedad de que la gesticulación elocuente ahora es interpretada como opacidad; todo lenguaje es indirecto o alusivo. J.M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit.*, p. 156.

22. Bech califica estas tendencias ambivalentes de la teoría de la expresión de Merleau-Ponty como «traduccionismo» y «artistismo».

23. Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 16.

Para la tradición filosófica la visión y el movimiento son heterogéneos, una cosa es ver y otra es estar en movimiento, el sujeto pareciera tener estas dos capacidades no relacionadas entre sí de «percibir» y de «moverse». La fenomenología ya se había enfrentado a esta distinción, que en el fondo contiene otras distinciones como las de pasividad y actividad, receptividad y espontaneidad. En la misma línea Merleau-Ponty se enfrenta a la tradición con la noción novedosa de reflexividad: el cuerpo mira y es mirado, toca y es tocado.

> Visible y móvil, mi cuerpo está en la nómina de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo.[24]

Aquí tenemos ya la siguiente etapa del pensamiento de Merleau-Ponty, hay un entrelazamiento entre lo visible y lo que ve. En el periodo de la *Fenomenología de la percepción*, el análisis de la percepción se circunscribía al mundo como percibido por un sujeto, ahora aparece la dimensión mundo al otro extremo de la percepción: lo visible provoca en el que ve un esquema carnal de lo que el ámbito carnal «es», siendo el que ve al mismo tiempo parte del ámbito de lo real. Estas superposiciones entre la visión y lo visible son las que la pintura revela privilegiadamente:

> Por ella [la visión] el pintor toca las dos extremidades. En el fondo inmemorial de lo visible alguna cosa ha cambiado, se ha iluminado, invade su cuerpo, y todo lo que pinta es una respuesta a esa suscitación, su mano «no es más que un instrumento de una lejana voluntad».[25]

Como dirá Taminiaux comentando este texto: «La pintura no es un doble irreal de la realidad, ella manifiesta a nuestra mirada el inequívoco esquema de la vida de las cosas dentro de nuestros cuerpos».[26]

24. *Ibíd.*, p. 19.
25. *Ibíd.*, p. 86.
26. «The Picture is not an unreal double of reality; it manifests to our gaze the unmistakable schema of the life of things within our bodies» (Jacques

Si la clave del sentido sigue estando en lo sensible, en la relación entre percepción y corporalidad, hay por otra parte un proceso de desubjetivación y ontologización que tiene que ver con el reemplazo del concepto de «cuerpo» por el de «carne». Ahora la experiencia subjetivable de lo sensible remite a un sensible en sí. Será en *Lo visible y lo invisible*, especialmente en las notas de trabajo, donde se profundizan los alcances metafísicos de esta nueva etapa.

Es interesante notar como la preocupación por la esfera sensible, por la relación entre percepción y corporalidad ha llevado a Merleau-Ponty a extremar sus cuestionamientos a los supuestos de la filosofía moderna de corte cartesiano, principalmente a la oposición entre sujeto y objeto. Quiero volver por un momento a Ricoeur, quien cuando estudiaba los símbolos afirmó lo siguiente:

> El símbolo asimila mejor que aprehende una semejanza. Todavía más, al asimilar las cosas unas a otras, nos asimila a aquello que así es significado. Esto es, precisamente, lo que hace a la teoría del simbolismo a la vez fascinante y engañosa. Todas las fronteras, entre las cosas y nosotros y entre nosotros y las cosas, se esfuman.[27]

Tal vez el miedo a esa fascinación y a las consecuencias que implicaba sea la explicación última del abandono de la teoría del símbolo en la evolución de la filosofía de Ricoeur. Lo que hace que uno aprecie más el esfuerzo radical del pensamiento de Merleau-Ponty. Ya no tenemos las categorías de la tradición para ampararnos, no hay más sujeto, objeto, incluso el cuerpo propio de los primeros tiempos de la teoría que podía ser entendido como reemplazante del sujeto trascendental debe ceder la constitución del sentido a la carne. Ahora el cuerpo tiene una posición de co-determinación pero no de determinación total porque el cuerpo está hecho de la «misma tela que el mundo». A partir de aquí vemos perfilarse una solución a la ambivalencia respecto a la constitución del

Taminiaux, «The thinker and the painter», en M.C. Dillon, *Merleau-Ponty vivant*, EE.UU., State University of New York Press, 1991, p. 206).

27. Paul Ricoeur, «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p. 15.

sentido,[28] ahora la expresión es a la vez una traducción del esquema carnal y una creación nueva:

> [...] el arte y la filosofía juntos son precisamente, no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo «espiritual» (de la «cultura») sino contacto con el Ser justamente en tanto que creaciones. El ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él.[29]

28. En este último periodo Merleau-Ponty intenta explicar la transición del sentido perceptivo hasta el sentido lingüístico, transición que había desatendido. Explicar cómo se pasa del comportamiento a la tematización. Para ello intenta establecer los fundamentos de una ontología de la expresión. El lenguaje expresa una ontogénesis de la cual él mismo forma parte, la expresión no es imitación o reproducción (realismo) ni construcción (intelectualismo). Para Bech, en esta etapa el lenguaje en su dimensión originaria sería más fundamental que el atribuido al comercio perceptivo con el mundo, ya no es un derivado de la conciencia originaria. Esta diferencia en torno al lenguaje lleva a los comentaristas a hablar de una ruptura irreversible en su obra que se atribuye a la influencia de Heidegger. *Cfr.* J.M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, *op. cit.*, p. 156.

29. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 242.

MERLEAU-PONTY O LA EXPERIENCIA CORPORAL COMO HILO CONDUCTOR DE LA RELACIÓN ENTRE LA FENOMENOLOGÍA Y LA LITERATURA

Noémie Parant
Université de Rouen (Francia)

I. **Entre la fenomenología y la literatura**

> No [...] caminar en el justo medio como la cañada producida por el encuentro de dos montañas pero, más exactamente [...] marchar sobre un camino de crestas, flanqueado sólo por abismos a cada lado.[1]

Merleau-Ponty fenomenólogo

Evidentemente, y es casi inútil subrayarlo, Merleau-Ponty está ligado al dominio de lo filosófico: desde su descubrimiento, deslumbrante, de la filosofía en la clase de *Terminal*,[2] él eligió esta disciplina como su campo. Y esta elección no fue hecha a pesar de él: conscientemente quiso ser y permanecer filósofo —en pocas palabras, «Merleau-Ponty [...] se sabía filósofo y se quería tal».[3] Precisamente, su incorporación a la filosofía se hace a través de los dos rasgos que caracterizan a esta disciplina. En primer lugar, Merleau-Ponty se apropia de lo conceptual: trabaja, desde sus primeros escritos hasta los últimos, en un espacio peculiar que no es

1. Paul Ricœur citado en Marie de Solemne, *Innocente culpabilité. Dialogue avec Paul Ricœur, Stan Rougier, Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet*, París, Dervy, 1998, p. 27.

2. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Maurice Merleau-Ponty* [Grabación sonora]. 1 [Conversaciones n.º 1, 2 y 3, emitidas los días 22, 29 de mayo y 5 de junio de 1959], Conversación n.º 1, emitida el 22 de mayo de 1959.

3. Anne Simon y Nicolas Castin, «Avant-propos», en *Merleau-Ponty et le littéraire*, textos reunidos y presentados por A. Simon y N. Castin, Presses de l'École Normale Supérieure, París, 1997, p. 10.

sino el de lo «conceptual»,[4] es decir, el de lo filosófico. En segundo lugar, para él se trata siempre de operar teniendo por motivación y por objetivo la dimensión de la interrogación. Así, todas sus reflexiones se desarrollan con la motivación y el objetivo de la interrogación. Además, Merleau-Ponty no utiliza el cuestionamiento en cualquier modo, sino que adopta una interrogante peculiar y específica que pertenece al filósofo. Así, subraya que «la interrogación filosófica no es la simple esperanza de una significación que pueda satisfacerla [...] es propio de la interrogación filosófica el volverse hacia sí misma y de preguntarse también lo que es preguntar y que responder»,[5] y de esta manera puede revelar «el verdadero motivo de su adhesión a la filosofía».[6] El cuestionamiento conceptual que Merleau-Ponty plantea atestigua entonces su adscripción al dominio filosófico.

Justamente, su ambición es determinar hasta dónde es posible esta pertenencia; en este sentido, ¿habrá sido constante, y sin fallar, fiel a su elección de ser filósofo? A primera vista, y de acuerdo con sus propias palabras, Merleau-Ponty no tiene la intención de romper con la filosofía: «Jamás cambié de parecer sobre mi voluntad de hacer filosofía».[7] Sin embargo, esta voluntad no carece de debilidades: muchos son los indicios, en el corazón mismo de sus textos, de un distanciamiento del dominio filosófico. Por lo menos, es cierto que este deseo de distanciamiento no es radical, se trata solamente de un alejamiento en relación con cierta filosofía. De un extremo a otro su obra da cuenta de una acusación expresa a la filosofía tradicional, el mismo movimiento merleaupontiano consiste en operar «un distanciamiento respecto a la tradición»[8] y en rechazar anclarse «en la misma postura de aquellos que se han vinculado al nombre filosofía».[9] Merleau-Ponty realiza así un alejamiento de la filosofía, desde luego

4. *Ídem.*

5. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* seguido por *Notes de travail* (1963), París, Gallimard, coll. «Tel», 1986, texto establecido por C. Lefort acompañado de un preámbulo y de un epílogo, p. 160. Edición en español p. 151.

6. C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», *Esprit*, n.º 66, junio de 1982, «Maurice Merleau-Ponty», p. 107.

7. Maurice Merleau-Ponty, «Lettre à Sartre du 8 juillet 1953», texto inédito publicado por el *Magazine littéraire,* n.º 320, abril de 1994, p. 74.

8. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 14.

9. C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», *op. cit.*, p. 106.

únicamente en el sentido clásico del término. Aunque tratamos aquí de un alejamiento limitado y no absoluto de la filosofía, es mejor decir que a pesar de que la distancia es de la filosofía clásica pero no de la filosofía en sí, existe este alejamiento. Podemos concluir que Merleau-Ponty es un filósofo sin serlo o, en todo caso, sin serlo en el sentido de la filosofía tradicional. Así pues, esta ruptura con la filosofía clásica no es una ruptura de su relación con la filosofía. Si bien manifiesta en este nivel un deseo de alejamiento, también se adscribe, por otra parte, a un campo peculiar de la filosofía que es el de la fenomenología —y esta inserción en el dominio al que pertenece el fenomenólogo constituye su vínculo con lo más profundo y esencial del ámbito filosófico. En este sentido define «la verdadera filosofía», como «reaprender a ver el mundo».[10] Esta afirmación no es más que una nueva formulación del «regresar a las "cosas mismas"»[11] característico de la fenomenología. Efectivamente, hay sólo un paso, ínfimo, entre la reconducción al «ver» del mundo, tal como aparece o es dado en su pura presencia, y el regreso hacia las cosas mismas. Así, Merleau-Ponty escribe que «regresar a las cosas mismas, es regresar a este mundo de antes del conocimiento».[12] La verdadera filosofía, es decir, la que él pretende asumir, encuentra su fuente y su último horizonte en el espacio fenomenológico. En pocas palabras, para Merleau-Ponty, ser filósofo significa ser fenomenólogo.

Además, perseveró en la elección de esta orientación filosófica. Sin duda, desde *Phénoménologie de la perception* hasta *Le visible et l'invisible* es cierto que Merleau-Ponty muestra su fidelidad al proyecto fenomenológico. Entonces, a pesar de lo que se diga o lo que él mismo piense, el «último» Merleau-Ponty queda arraigado siempre en el campo fenomenológico, como lo demuestran las primeras páginas de *Le visible et l'invisible*. Efectivamente, con estas palabras: «Vemos las cosas mismas, el mundo es lo que vemos. [...] Es cierto que el mundo *es lo que vemos* y, sin

10. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), París, Gallimard, coll. «Bibliothèque des idées», 1969, p. XVI.

11. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. 2: «Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance», primera parte (Recherches I et II), París, PUF, coll. «Épiméthée», 1969, trads. H. Élie, L. Kelkel y R. Schérer, citado por la paginación alemana, p. 6.

12. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. III.

embargo, tenemos que aprender a verlo»,[13] expresa sin ambigüedad su pertenencia a la disciplina fenomenológica y da cuenta de su insistencia a pensarse o presentarse como fenomenólogo. No obstante, si él retoma el camino fenomenológico, debemos subrayar que lo hace con cierta reserva, pues continúa relacionándose con la fenomenología a la vez que manifiesta su intención de distanciarse de Husserl. Es así que *Le visible et l'invisible* pretende superar el dualismo que la *Fenomenología de la percepción* no alcanzó a abolir. Se trata así de poner fin a la distinción del sujeto y del objeto en la que «los problemas presentados en *Ph.P.* son insolubles porque parto de la distinción "conciencia"-"objeto"».[14] Así que, finalmente, esta dicotomía debe ser eliminada, pero esto sólo es posible internándose en la crítica de la fenomenología husserliana en el sentido de que es por esencia una filosofía de la conciencia.[15] En suma, debemos matizar la adhesión de Merleau-Ponty al corazón de la fenomenología: es fenomenólogo sin serlo —o, en todo caso, sin serlo en el sentido de la fenomenología del fundador.

Así, si se trata de la relación con la filosofía en general o, más específicamente, con la fenomenología, Merleau-Ponty instaura o guarda siempre una distancia, se queda en la retaguardia, negándose a entrar total e incondicionalmente en el campo de lo filosófico. Por esto es tan difícil definir claramente su propia relación con la filosofía. Su posición, ambigua y enigmática por naturaleza, vuelve dudosa la manera en la que

13. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 17-18. Español pp. 19-20.

14. *Ibíd.*, p. 253.

15. *Cfr.* particularmente Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *I*, «Introduction générale à la phénoménologie pure», Gallimard, coll. «Tel», París, 2003, trad. P. Ricœur, citado según la paginación alemana, pp. 57 y ss.

Señalemos, por otra parte, que no se es engañado de la evolución y los cambios que tienen curso en el pensamiento de Merleau-Ponty. Por cierto, el texto propuesto aquí no toma en consideración esta variación: en efecto, las referencias reenvían sin transición alguna al «primero» como al «último» Merleau-Ponty. Pero esta mezcla y esta indiferenciación manifiestas, esta abundancia sin clasificación de las referencias, no traduce una ignorancia de los diferentes períodos existentes: el caso es que la ambición de este texto es ofrecer una presentación de orden general, englobando en una vista única el pensamiento de Merleau-Ponty, y esto, sin centrarse sobre un período particular.

se la debe apreciar. En definitiva, ¿tiene que ver con la «Filosofía o [la] no-filosofía? La obra de Merleau-Ponty despierta una perplejidad»[16] y da origen a una irreductible confusión. En suma, todo nos hace pensar que debemos utilizar, para hablar de él, la misma expresión que utilizó para titular uno de sus cursos. En este sentido, estamos tentados a decir que trata a la vez de «Filosofía y no-filosofía».[17] Sin ninguna duda, Merleau-Ponty es filósofo pero no lo es hasta el extremo: también existe lo no-filosófico en su obra que se traduce maravillosamente en el hecho mismo de que «la noción de "corpus filosófico" no es apta para dar cuenta de la producción del investigador».[18] Merleau-Ponty ofrece así participar de una filosofía no-filosófica, con la especificad de referirse y ligarse a su negación. Su sello característico es el de traer en su seno la dimensión de su propia anulación. Propone una filosofía habitada —íntimamente— por lo que constituye la destrucción de sí misma o por su propia ausencia y, en suma, por la no-filosofía. Parece esta la manera más justa y verdadera de captar la naturaleza exacta de la relación de Merleau-Ponty con el campo de la filosofía.

Merleau-Ponty literato

Justamente, ¿qué es lo que abarca esta no-filosofía o cuál es la parte de lo filosófico que tiene la propiedad de no ser filosofía? ¿Qué es esta parte si no es filosofía? ¿Podría ser literatura? En pocas palabras: ¿debemos ver en «esta sorda subida en las afueras de la filosofía», en esta «confrontación de la filosofía hacia su exterior»,[19] la expresión de una propensión propiamente merleaupontiana que no es otra cosa que su «íntima inclinación por lo literario»?[20]

16. C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», *op. cit.*, pp. 101-102.
17. M. Merleau-Ponty, «Philosophie et non-philosophie depuis Hegel» (1960-1961), en *Notes de cours* (1959-1961), París, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1996, prefacio de C. Lefort, p. 269.
18. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 12.
19. C. Imbert, «L'écrivain, le peintre et le philosophe», en *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, pp. 57, 61.
20. C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», *op. cit.*, p. 103.

A primera vista, es evidente que tal hipótesis parece difícil de sostener. ¿Es que Merleau-Ponty no es un literato? Desde luego le habría gustado serlo, al menos es esta confidencia que nos relata Sartre: «Merleau-Ponty me ha dicho una vez que quería escribir sobre él mismo, sobre su vida, de manera autobiográfica. Poco después, me decía: "No, al final, más valdría que escribiera una novela. ¿Por qué? Porque en una novela, podría dar a los episodios de mi vida que no entiendo un sentido imaginario"».[21] Sin embargo, en los hechos, no lo fue, no produjo una serie de obras literarias desplegándose paralelamente a su producción filosófica —en otras palabras: «No se encuentra en él ninguna tentación de reescritura de ficción o autobiográfica como tal, como podríamos encontrarla en Sartre».[22] Quedando fiel a su elección de lo filosófico y a su voluntad de ser un filósofo, da prueba así de «una real continuidad [...] de interrogaciones» y subrayándolo él mismo «de la coherencia de su cuestionamiento».[23] Es por esto que la hipótesis de lectura aquí considerada debe presentarse con prudencia y duda, así la idea de una presencia de lo literario en Merleau-Ponty debe pensarse con reserva y precaución. Pero, de todos modos, debe ser considerada porque no podemos olvidar su confesión —discreta, ínfima pero reveladora.

Para llevar a cabo tal reflexión debemos centrar nuestra atención sobre un rasgo caracterizando particularmente en el devenir merleaupontiano, su tendencia, frecuente y profunda, a referirse a la literatura. No se puede citar aquí de manera exhaustiva el conjunto de literatos al que se refiere, así como no es posible mencionar todos los pasajes de sus escritos donde trata de literatura, ése no es el propósito buscado. Para retener lo esencial, es suficiente mencionar que Michaux, Valéry, Proust, Claudel y C. Simon son los autores más frecuentemente solicitados, beneficiados de un privilegio. En cuanto a los principales textos donde la literatura está puesta en juego como temática, pensamos inevitablemente en *La prose du monde*[24] y al curso que impartió

21. Jean-Paul Sartre, «Sur "L'Idiot de la famille"», conversación recogida por M. Contat y M. Rybalka, en *Situations, X*, «Politique et autobiographie», Gallimard, París, 1976, p. 104.

22. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 10.

23. *Ibíd.*, p. 18.

24. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde* (1952), París, Gallimard, coll. «Tel», 1995, texto establecido y presentado por C. Lefort. Así lo confirman esta

en 1952-1953 en *el Collège de France* titulado «Recherches sur l'usage littéraire du langage».[25] Además, debemos notar que Merleau-Ponty tenía la idea de analizar el fenómeno literario por sí mismo de manera más profunda todavía —así menciona lo que constituye uno de sus posibles temas de investigación: «Debo hacer algo como "¿Qué es la literatura?"».[26] Por lo demás, quería interesarse más específicamente en los literatos como Montaigne, Stendhal, Proust, Breton y Artaud.[27] Pero, aunque contemplemos sólo los proyectos que consumó sin considerar los que sólo ideó —de un devenir que no llegó—, es seguro que «De sus primeras obras a sus últimas reflexiones [...], la palabra poética o novelesca es una referencia constante del pensador».[28]

Ahora bien, ¿qué hacer con estos comentarios? ¿Qué más se puede decir? Porque el hecho de que Merleau-Ponty analice la literatura y la estudie de manera muy atenta no le hace un literato: sería exagerado afirmar lo contrario. A pesar de todo, y si se procede rigurosamente, parece que existe una relación entre el tratamiento de lo literario y la mutación en literato, un camino que se crea, se profundiza, de un paso al otro —y una brecha que se abre, se deja entrever. ¿Qué significa esto? Para entenderlo, solamente hay que retomar la manera como Merleau-Ponty utiliza esta referencia a la literatura que primero y ante todo, muestra justamente que no se trata sólo de una referencia. Aquí, se debe evitar una interpretación errónea, conviene no «equivocarse».[29] Efectivamente, «si ya es innovador para un filósofo inte-

pocas líneas reportadas por C. Lefort, y que «precisen el fin de *La prose du monde*» (*ídem*, «Avertissement», por C. Lefort, p. III): «Mientras esperamos partir completamente este problema (del pensamiento formal del lenguaje) en el trabajo que estamos preparando sobre *Origine de la vérité*, nos hemos acercado por su lado menos abrupto en un libro escrito hasta la mitad y que trata del lenguaje literario» (*ídem*, cita extraída del texto dirigido a M. Gueroult poco tiempo antes de la elección del Collège de France, que tuvo lugar en febrero de 1952).

25. Maurice Merleau-Ponty, «Recherches sur l'usage littéraire du langage» (1952-1953), en *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960), París, Gallimard, coll. «Tel», 1982, pp. 22-30.

26. Nota citada por C. Lefort, en M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, «Avertissement», por C. Lefort, p. VII.

27. *Ídem*. «Debo hacer un tipo de *¿Qué es la literatura?*, con una parte más larga sobre el signo y la prosa, y no como una dialéctica de la literatura, más bien con cinco percepciones literarias: Montaigne, Stendhal, Proust, Breton, Artaud».

28. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 9.

29. *Ídem*.

grar dentro de su propio discurso el análisis de obras literarias, o alusiones más o menos discretas, Merleau-Ponty no se conforma con sólo citar a ciertos autores privilegiados».[30] El asunto no es únicamente una cuestión de mencionar a literatos ni tampoco de reproducir textos literarios; el objetivo es, literalmente, dejarse «invadir»[31] por esta literatura que él menciona —entregarse, hasta el extremo y la «fascinación»[32] por lo literario. Es lo que propone Merleau-Ponty, o más bien es lo que hace y que constituye su propia manera de relacionarse con la literatura —y no relatarla e invocarla. Más que la relación de un conjunto de citas, nos estamos enfrentando a un fenómeno de deslumbramiento y de encanto. La literatura es para Merleau-Ponty el espacio de una prueba maravillosa y sorprendente —sorpresa que traduce muy bien su «insistencia»[33] en solicitar lo literario. Pero, ¿qué significa este entusiasmo? ¿Qué esconde o disimula este asombro? Es precisamente lo que se necesita determinar. Comprender por qué Merleau-Ponty no se conforma con una aprehensión de la literatura como temática. Lo que él rechaza es explorarla a la manera de un objeto del pensamiento, por definición colocado enfrente de él y en la exterioridad, en sentido riguroso él aborda la dimensión literaria como un fenómeno siempre presente —desde el interior— a su propio pensamiento. Con Merleau-Ponty, la literatura no está del lado de la exterioridad; al contrario, ésta le toca desde dentro y hasta la intimidad. La alcanza y viene a vivir en su interioridad, habitando estrechamente sus ideas, y tomándolas desde el interior. Tal es lo que recubre este asombro, que se entiende como un movimiento de desplazamiento del exterior al interior. En suma, Merleau-Ponty está fascinado por la literatura en el sentido de no abordarla como un dominio abriéndose frente a él, más bien como un campo que se integra a su propio pensamiento y tomándolo en el sentido fuerte del término. Es decir, que el dominio literario se incorpora en su reflexión, se inmiscuye o se introduce en ella, llega,

30. *Ídem.*

31. A. Simon y N. Castin, *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, contraportada.

32. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 14.

33. Michel Collot, «L'œuvre comme paysage d'une expérience. Merleau-Ponty et la critique thématique», en A. Simon y N. Castin, *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, p. 24.

toma su espacio y juega un papel en su construcción. Merleau-Ponty deja ver que la literatura es una fuente de «recursos»[34] para el pensamiento, interviniendo en su corazón, lo ayuda a construirse —o, menos radicalmente, lo inspira y lo «influencia».[35] Y si alguna vez la literatura persiste en presentarse como una temática es únicamente como temática operatoria, está debajo de la reflexión de tal modo que es absolutamente intrínseca —o más precisamente, que surge como un elemento de progresión. Se imprime en ella para darle un movimiento, y se impone a la manera de una impulsión o de una fuerza de empuje. Si queremos continuar considerando a los literatos como referencias, debemos precisar que «estas referencias funcionan como ejemplo, pero más profundamente como motivación del pensamiento filosófico».[36] De ahí estamos a un paso de expresar que Merleau-Ponty piensa como literato y, efectivamente, afirmar que la literatura se inserta en su reflexión y que tiene lugar como una dimensión activa, de sostener en un sentido que sus ideas se desarrollan con y desde lo literario. Así nos confrontamos con un pensamiento en el cual el desarrollo no se hace sin la literatura, y su realización se produce a través y gracias a ella: así Merleau-Ponty puede pensar como literato. A partir de este hecho, y si asumimos sin reservas este análisis, parece que se inclina o bascula hacia el camino de lo literario hasta tal punto de tomar el estatuto de literato, o de subirse hasta él. En pocas palabras, piensa como literato hasta convertirse él mismo en uno. Avanzando en esta posición, es conveniente tener en cuenta la evidencia primera, antes mencionada, de que Merleau-Ponty manifiestamente no es un literato y rehúsa pensarse como tal. También, si queremos dar cuenta plenamente de la relación que tiene con la literatura, debemos sostener que es un literato sin serlo —y subrayar ahí mismo el carácter absolutamente indefinible y confuso de su posición.

34. Stéphanie Ménasé, «Penser avec Merleau-Ponty: un processus génétique», *Genesis*, n.º 22, 2003, p. 128.

35. Anne Simon, «Proust et l'"architecture" du visible», en *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, p. 109, n. 1.

36. Nicolas Castin, «Le promeneur claudélien», en *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, p. 84.

En definitiva, resulta que Merleau-Ponty es fenomenólogo y literato —y no lo es: pertenece a ambas disciplinas en cuestión pero rechaza, sin embargo, la posibilidad de depender de ellas.

Pero, antes de ir más lejos en este análisis, un punto esencial tiene que ser subrayado: el fenómeno de la pertenencia y de su negativa, aquí mencionado, no tiene el mismo sentido según sea la fenomenología o la literatura las que estén en juego. Porque Merleau-Ponty, no admite manifiestamente una igualdad de posición a estos dos dominios, lo que constituye, por otra parte, una de sus principales diferencias con Sartre. En efecto, por un lado se arraiga mucho más fuertemente a la filosofía que a la literatura: con él hay evidentemente un privilegio de la primera sobre la segunda, es más filósofo que literato —no es casual sino completamente revelador que se haya prestado a escribir un *Éloge de la philosophie*.[37] Por otra parte, la resistencia que demuestra al insertarse en una disciplina dada es mucho más marcada en el caso de la literatura que en el de la filosofía: así, su inscripción en la esfera fenomenológica se hace en la vacilación —por un movimiento siempre a punto de extraerlo, pero de un modo más intenso que el ánimo que lo lleva al corazón de lo literario, con una falta de firmeza y de seguridad— que parece siempre en el punto de retirarlo de eso. Así, no es simplemente un literato sino solamente un fenomenólogo en literatura (es decir, un filósofo cuya filosofía es abierta y curvada por la literatura, como posee una dimensión literaria irreducible), que no ha tenido «como fin transformar la filosofía en literatura».[38]

Precisado esto, lo cierto es que Merleau-Ponty hace justicia a una pertenencia a la fenomenología y a la literatura que tiene como particularidad el negarse como tal: intentando reconducirlo al estatuto de fenomenólogo y de literato descubrimos, pues, el fracaso de esta tentativa. Porque se deja devolver allí del mismo gesto por el cual subraya su negativa de ceder: se inserta allí, rechazando la posibilidad de reducirse a eso —rindiendo siem-

37. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (1953), París, Gallimard, 1953.

38. F. Dastur, *Chair et langage: Essais sur Merleau-Ponty*, Fougères-La Versanne, Encre Marine, 2001, p. 149.

pre visible o manifiesta, su irreductibilidad. Así, «un recorrido de los trabajos que integran» la obra de Merleau-Ponty no tendría otro efecto que el de revelar «la dificultad, los callejones sin salida, con los que tendría que toparse un espíritu preocupado por inscribir estas páginas dentro de categorías genéricas definidas», «porque su trabajo no se deja clasificar [...] en obras filosóficas [y] obras de ficción».[39]

Precisamente, el rechazo de toda reducción está ligado al deseo de oscilación: en efecto, Merleau-Ponty no puede limitarse a la fenomenología o a la literatura —y revela una resistencia a quién quisiera hacerlo ceder a este nivel— en un sentido donde aspira más bien a oscilar de un lado al otro. No se inscribe de manera definitiva y afirmativa en el seno de los campos en presencia; se mantiene en un movimiento de equilibrio y de alternancia entre ambos. Esta vacilación traiciona su gusto por el desequilibrio y por la irresolución: hace evidente su propensión a la indecisión, o, mejor aún, su tendencia a mantenerse en equilibrio en un espacio indeterminado que se extiende entre lo fenomenológico y lo literario. En suma, Merleau-Ponty tiene la particularidad de querer ser el corazón de una alternancia entre la fenomenología y la literatura y de fijarse en estos espacios sin estar atado a ellos: no se impone ni como fenomenólogo ni como literato sino como fenomenólogo-literato.

Es decir, si Merleau-Ponty es irreductible, y si se posa correlativamente sobre la cresta que se eleva entre lo fenomenológico y lo literario —igual que la carne comprendida como «principio encarnado» se sitúa «a medio camino del individuo espacio-temporal y a medio camino de la idea»—,[40] el caso es que adopta una posición transversal con relación a las disciplinas en presencia. Porque «si no hay en el discurso de Merleau-Ponty más metáforas que conceptos, esto quiere decir posiblemente que las nociones de "quiasmo", de "carne", de "dimensiones" son nociones transversales con respecto a esta dicotomía clásica».[41]

39. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 12.
40. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 184.
41. F. Dastur, *Chair et langage*, *op. cit.*, p. 148.

II. ¿Separación o encuentro de lo fenomenológico y de lo literario?

Los que se creen adversarios, como Ingres y Delacroix, se reconcilian.[42]

Justamente, toda la dificultad es determinar lo que recubre esta alternancia: ¿es el inicio de una separación o de un encuentro entre la literatura y la fenomenología? Es decir, el hecho de balancearse de un lado al otro, ¿excluye todo enlace posible de ambas disciplinas en cuestión o, a la inversa, crea una brecha y un pasaje entre ellas?

De la escisión

En primer lugar, Merleau-Ponty quiere restituir lo que constituye la aproximación tradicional de las relaciones entre filosofía y literatura. Subraya que éstas han sido aprehendidas en sus desemejanzas y recuperadas como disciplinas fundamentalmente distintas. También, pone en evidencia el hecho de que «por mucho tiempo, todo pasó como si existieran diferencias entre la filosofía y la literatura».[43] Por otra parte, Merleau-Ponty no se contenta con una restitución simple; tiene en cuenta su propia atadura a la idea de que lo filosófico y lo literario manifiestan disimilitudes. Según él, estamos en relación con dos dominios diferentes que, a partir de este hecho, no pueden ser relacionados uno con otro y, por eso mismo, no tienen semejanza posible, existe una barrera entre ellos. Sin lugar a duda no hay puntos de enlace ni de encuentro, hay que hablar a la inversa, más bien de ruptura y de separación. En suma, Merleau-Ponty testimonia un sentimiento de ruptura entre la filosofía y la literatura —así hace referencia a la literatura de Simone de Beauvoir que «consistía en una verdadera amalgama de filosofía y literatura [...] enormemente chocante».[44]

42. Maurice Merleau-Ponty, «L'homme et l'adversité» (1951), en *Signes* (1960), París, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 2003, p. 367.

43. Maurice Merleau-Ponty, «Le roman et la métaphysique» (1945), en *Sens et non-sens* (1948), París, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1995, p. 35.

44. Georges Charbonnier, *Entretiens avec Maurice Merleau-Ponty* [Grabación sonora]. 1 [Conversaciones n.º 1, 2 y 3, emitidas los días 22, 29 de mayo y 5 de junio de 1959], Conversación n.º 2, emitida el 29 de mayo de 1959.

Pero, ¿cuál es esta distinción separadora? Se trata de una diferencia de función. El caso es que no es de orden disciplinaria, la ausencia de similitud no es la que separa las materias de enseñanza, cercándolas en una esencia inmutable por medio de una línea absolutamente fija. La diferencia entre lo filosófico y literario no tiene que entenderse en un sentido convencional, arbitrario y universitario; al contrario, conviene comprenderla como una desemejanza que se ahueca al nivel de sus respectivas tareas. Porque, de un lado, la filosofía se concentra en un trabajo de reflexión y de análisis, propone examinar y estudiar ideas, a las cuales quiere ofrecer una determinación estricta —en una palabra, el papel del filósofo no es otro que el de «traducir en temáticas».[45] Correlativamente, él debe enunciar sus ideas, formularlas y esto por un procedimiento de redesignación rigurosa —así él se enfocará en «discurrir».[46] En contraste, el literato tiene la función de contar o de colocar un cuento, por medio del cual quiere encarnar o mostrar. Su tarea consiste en orientarse a la esfera de la presencia y de la donación: «la función del novelista no es de traducir en temáticas estas ideas, es hacerlas existir enfrente de nosotros a manera de las cosas. No es el papel de Stendhal hablar de la subjetividad, le basta con hacerla presente».[47]

De la fusión

Sin embargo no todo está dicho, porque las relaciones que mantienen la filosofía y la literatura se comprenden no solamente a través del horizonte de la diferencia. Por otra parte, es Merleau-Ponty mismo quien invita a pensar de otro modo las relaciones que alimentan estas disciplinas. En efecto, descubre el hecho de que la distinción aquí levantada corresponde a una vista excedida de la cuestión. Es lo que sugiere su insistencia sobre la idea que un cambio se produjo a este nivel. Merleau-Ponty observa un deslizamiento que toma la forma de una transformación —así se concentra en subrayar que, «desde finales del siglo XIX», «Todo cambió».[48] Entonces lo filosófico y lo literario

45. M. Merleau-Ponty, «Le roman et la métaphysique», *op. cit.*, p. 34.
46. *Ídem.*
47. *Ídem.*
48. *Ibíd.*, pp. 35 y 36.

dejan de encontrarse en la disimilitud; la situación aquí se modifica en que las tareas que les corresponden a cada una no se desarrollan en la ausencia de semejanzas sino, al contrario, en su identidad manifiesta. En otras palabras, lo filosófico y literario, lejos de existir en espacios sin medida común uno con otro, se encuentran en un papel común. Las funciones que se deben asumir admiten una proximidad estrecha que se avecina con la superposición o la confusión —con Merleau-Ponty resulta que «las tareas de la literatura y la de la filosofía no pueden seguir más separadas».[49]

Entonces, es solamente a partir del momento en que la filosofía se hace fenomenológica que esta similitud surge y se vuelve sensible. La transformación en cuestión, que tiene por virtud el dar origen a una comunidad de funciones que vuelven a lo filosófico y lo literario, coincide con la emergencia de la fenomenología. Porque ésta es una filosofía particular en la medida en que, justamente, realiza una tarea idéntica a la de la literatura. ¿Qué entender por esta última afirmación? Para tomar lo aquí sugerido, hay que guiarse por el hecho de que la fenomenología detenta la posibilidad, maravillosa, de que el espacio filosófico finalice en la esfera de sus propios términos: el caso es que se niega a tomar sobre sí el trabajo que consiste en traducir en temas y en discurrir. Por definición, se quiere mantener a distancia de tal modo que proceder con la fenomenología no se trata de «adherirse a cierto número de proposiciones fijas» ni de «detenerse [...] en tesis categóricamente enunciadas».[50] Más bien, el fenomenólogo coloca en el fundamento de su paso el proyecto único de concentrarse en un «mostrar» y un ofrecerse a la donación. Tiende a mecerse, y se balancea literalmente, en el corazón de la prueba de la encarnación, el campo en el cual obra no es otro que el de la «demostración» o del aparecer —también, como su nombre lo indica, la fenomenología está en relación con fenómenos o, etimológicamente hablando, con lo que aparece. En el mismo sentido, el fenomenólogo propone toparse con la presencia —en un encuentro deslumbrante con lo que le es dado y, en última instancia, «la referencia a lo dado» posiblemente apre-

49. *Ibíd.*, p. 36.

50. Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* seguido de *Commentaires nouveaux* y de *Raccourcis*, París, J. Vrin, 1967, p. 111.

hendida como «Lo que caracteriza [...] a la fenomenología».[51] Desde entonces, la evidencia es que el paso fenomenológico demuestra un aspecto, incluso una esencia literaria. Parece completamente habitado con una dimensión cuya pertenencia vuelve a la literatura. En su corazón —en su espacio más interior— hay un campo en el cual se efectúa «un trabajo, un empuje de lo literario sobre el pensamiento filosófico».[52] Porque, manifiestamente, el fenomenólogo mismo toma esto que constituye lo propio de la función de la literatura, su operación reúne la del literato y se entrega a un trabajo en connivencia con aquello que muestra este último. En pocas palabras, no labora más sobre un plano distinto sino, a la inversa, en el hueco de un espacio «que lo ensambla estrechamente a las preocupaciones del paso literario».[53] Se concentra pues en actuar en lo literario, mejor aún, procede literariamente o de una manera fundamentalmente literaria. El caso es que en lo sucesivo el deseo de encarnación y de presencia no es solamente la motivación del literato sino también la suya propia, así la filosofía fenomenológica y la literatura asumen una función idéntica, y es así como podemos sostener con Merleau-Ponty que «la filosofía [...] muestra por palabras. Como toda literatura».[54]

Es aquí justamente donde «se muestra el vínculo esencial de la filosofía y de la literatura»,[55] porque es un vínculo de lo que se trata. Efectivamente, Merleau-Ponty tiene esta excelencia de permitir pensar en el pasaje de la diferencia separadora en la identidad unificadora. Revela que a este nivel no puede más ser cuestión de disimilitud sino de semejanza, e inclusive pone en evidencia el hecho de que la idea de una escisión es anulada en provecho de la de una reunión. En otros términos, el pensamiento de Merleau-Ponty es el lugar, por fin encontrado, de una congruencia íntima o de una complicidad entre lo fenomenológico y lo literario, y rigurosamente concentra en ella el punto de contacto donde las disciplinas en presencia vienen para soldarse y para aliarse una a la otra. Probamos allí el espacio buscado de la

51. Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, París, Beauchesne, coll. «Le grenier à sel», 2001, p. 45.
52. A. Simon y N. Castin, «Avant-propos», *op. cit.*, p. 14.
53. *Ibíd.*, p. 15.
54. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 319.
55. C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», *op. cit.*, p. 112.

conciliación, donde el cruzamiento emerge. En definitiva, «el pensamiento de Merleau-Ponty articula» y hace «dialogar, como ambas voces de una sola melodía, filósofos y literatos».[56] Lo que es puesto a la vista es, pues, la usurpación o el intercambio de la fenomenología y de la literatura, mudadas por una tarea común, se reúnen y se unen —felices de ver ofrecida la posibilidad de una mezcla. Por cierto, Merleau-Ponty concede que «harían falta explicaciones y comentarios infinitos, disipar mil malentendidos, traducir a uno en el otro de los sistemas de conceptos muy diferentes, para establecer una relación objetiva, por ejemplo entre la filosofía de Husserl y la obra de Faulkner», pero no deja por eso de afirmar que «comunican» y que «los mismos que se creen adversarios, como Ingres y Delacroix, se reconcilian».[57] Lo que Merleau-Ponty descubre es la idea de una vertiginosa fusión entre lo fenomenológico y lo literario. Con él un entrelazamiento irreducible de estas esferas se vuelve concebible —dejando de ser mantenido en la opacidad y la oscuridad. Sin embargo, la noción de fusión aquí introducida no debe inducir un error porque no hay que perder de vista la especificidad o la individualidad generadora de distancia de las disciplinas a las cuales se aplica. Se trata justo de difuminar la diferencia que las separa, y no pura y simplemente borrarla. En pocas palabras, Merleau-Ponty propone «un casamiento» pero, siempre, «con sus singularidades respectivas».[58]

III. **El tema del cuerpo como «lugar» de la relación entre fenomenología y literatura**

> Sólo son compañeros quienes se atan a la misma cuerda, para llegar juntos a la cumbre de la montaña.[59]

Entonces, la problemática a este nivel consiste en encontrar por cuál rodeo se hace este enlace más estrecho, ¿qué sirve de

56. A. Simon y N. Castin, *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, contraportada.
57. Maurice Merleau-Ponty, «L'homme et l'adversité» (1951), en *Signes* (1960), París, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 2003, p. 367.
58. N. Castin, «Le promeneur claudélien», *op. cit.*, p. 84.
59. Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, París, Gallimard, 1939, VIII. «Les hommes», III.

intermediario entre la fenomenología y la literatura? Más particularmente, la cuestión es la del «lugar» en el cual lo fenomenológico se ve atravesado y hasta habitado por lo literario, abriéndose entonces a éste. En este sentido, ¿cuál es el «punto» gracias al cual da el paso de la fenomenología a la literatura?

Un elemento de respuesta puede desde ahora ser evocado y, si se quiere, dar la alegría del presentimiento y de la anticipación: desde entonces, ¿la corporeidad no se daría, en este caso, como el hilo conductor buscado entre ambas esferas en presencia? O: ¿el fenómeno del cuerpo no sería la brecha que permitiría la apertura de la fenomenología a la literatura?

Del cuerpo como temática fenomenológica al lenguaje

Es en el hallazgo que puede justificar tal presentimiento al que hay que atarse en lo sucesivo: el horizonte —la última motivación— reside en el deseo de ofrecer un fundamento a este sentimiento de antemano que se deja aquí adivinar, buscando el camino de su propia revelación.

Para alcanzar esta finalidad, la atención debe precisamente llevarse sobre la corporeidad tal como Merleau-Ponty la aprehende bajo la forma de una temática fenomenológica, porque se trata bien de un tema que la fenomenología merleaupontiana se propone analizar, y hasta colocarlo en el centro de su investigación. En efecto, de la *Phénoménologie de la perception* a *Le visible et l'invisible*, el cuerpo es dado en calidad de eje alrededor del cual todo se despliega de una obra a la otra, y se trata de poner en primer plano el propio cuerpo y luego constituir una ontología «generalizando en el mundo el modo de ser del propio cuerpo y viéndolo atestado de un sentido nuevo del Ser».[60] Por consiguiente, «La reflexión sobre el cuerpo» es bien lo que «hace [...] la unidad del pensamiento de Merleau-Ponty».[61]

Por otra parte, podremos comprender el sentido de esta focalización particular —y jamás puesta en duda— de la que Merleau-Ponty da prueba con respecto al fenómeno de la corporei-

60. Renaud Barbaras, *Merleau-Ponty*, París, Ellipses, coll. «Philo-philosophes», 1997, p. 53.
61. *Ídem.*

dad, estudiando la problemática que ocupa «de cabo a rabo» su reflexión. El problema en cuestión encuentra su primera formulación en *La structure du comportement*. A principios de su obra, Merleau-Ponty coloca el deseo de tomar «las relaciones de la conciencia y de la naturaleza»[62] y esto sustrayéndose del mismo gesto en el criticismo y en el naturalismo. Es decir, que la preocupación principal no es otra que la de sobrepasar o de superar la dicotomía, aparentemente irreductible, entre la esfera del sujeto y la del objeto: hay que librarse de la alternativa que se teje entre la representación y la acción causal. Es decir, el objetivo consiste en buscar y en ofrecerse la posibilidad de acabar con la oposición que alimenta la relación entre la subjetividad y la objetividad. En este caso, el cuerpo es solicitado aquí como un elemento de excelencia: porque posee, con fuerza e intensidad, la virtud de romper esta alternativa constantemente reconducida o reafirmada. Es lo que aparece desde que nos concentramos en el fenómeno de la corporeidad, y que nos ocupamos de interrogarlo con rigor. El caso es sólo restituir en sustancia el progreso que Merleau-Ponty propone llevar para este sujeto. Así, según él, el cuerpo se relaciona a la vez con la objetividad y la subjetividad, se inscribe en el dominio de las cosas refugiándose en el hueco de mi intimidad —«El cuerpo es un ser ambiguo; es una cosa, pero una cosa que es mía, o más bien que soy»,[63] no pertenece a la objetividad ni a la subjetividad. El cuerpo no se deja reducir al estatuto de *res extensa* ni al de *res cogitans*, «se distingue de todo proceso en la tercera persona [...] como de todo [...] conocimiento en primera persona».[64] En suma, el cuerpo es objeto y sujeto del movimiento mismo por el cual se le niega al ser, esto significa que se sitúa más allá de esta oposición, y se quiere ser el radical adelantamiento. En otros términos, la corporeidad supera, por definición, la dualidad entre la conciencia y la naturaleza: «La experiencia del cuerpo enreda, pues, la distinción del sujeto y del objeto».[65]

62. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), París, PUF, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», 1949, p. 1.

63. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, J. Vrin, 1998, p. 95.

64. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 95.

65. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 95.

Abordando la corporeidad en su dimensión de lenguaje o, para repetir la formulación de Merleau-Ponty, contemplando la cuestión del «cuerpo como expresión y la palabra»,[66] comprenderemos rigurosamente en qué medida abolir la alternativa en cuestión. En efecto, Merleau-Ponty adelanta que el lenguaje tiene que ver con firmeza y seguridad este aniquilamiento, «procurando describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significado, tendremos la posibilidad de sobrepasar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y del objeto».[67] ¿Qué entender por esta afirmación?

Para captar lo que procura aquí pensar y expresar hay que salirse de la consideración del lenguaje hablado: ese que tiene por sentido ser la operación de una expresión lingüística tal como es instituida y llevada a su término. Precisamente, la palabra hablada admite como características el hacer justicia, por una parte, a un conjunto de significados privados de apertura o terminados y, por otra parte, a signos donde lo propio es de remitirse a lo expresado por medio de la univocación o por medio de la superposición estricta. Es decir, según Merleau-Ponty, el lenguaje instituido entrega «significados definidos a propósito y de órdago» y se funda sobre la concepción «de un significante que vendría exactamente para cubrir el significado».[68]

Entonces, se trata de una aprehensión de la esfera del lenguaje que debe ser discutida, hay que abrirse a una flexión y remontar hasta el corazón del lenguaje hablado —es, por lo menos, el movimiento que Merleau-Ponty propone colocar. Así, lleva sus ojos en la palabra contemplada como hablada, es decir, recuperada en el curso del proceso que la realiza, y ofrecida como irreductiblemente viva —a distancia de toda terminación. Tal palabra no es la del cierre; a la inversa, libre —con esta vivacidad que le es propia— de significados cuya naturaleza vuelve a la dehiscencia. Según sus propias palabras, todo pasa a este nivel en «la conciencia de lo que la roe y hace estallar».[69] Correlativamente, el lenguaje hablado obra por medio de signos que se niegan a establecer en una relación de coincidencia con el significa-

66. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 203.
67. *Ídem.*
68. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde, op. cit.*, pp. 9 y 42.
69. *Ibíd.*, p. 26.

do, porque éstos quieren quedarse lo más lejos de la idea de una correspondencia. Éstos se encargan de mantener las distancias y no dirigirse hacia las equivalencias. En una palabra, los signos cohabitan entonces con las dimensiones de la separación y la desviación, en el deseo de inscribirse a proximidad de la desemejanza y del alejamiento —en suma, «la palabra verdaderamente expresiva [...] no elige solamente un signo como un significado ya definido» sino «el signo no quiere decir algo que como se perfila sobre otros signos», dejando curso libre a un «movimiento de diferenciación y de articulación».[70] Justamente, el lenguaje hablado así definido detenta, como la posibilidad más inmediata, el poder de eliminar la dualidad que rige las relaciones del objeto y del sujeto, porque «a significados que no son cerrados y signos que existen sólo en su relación, no se puede aplicar la distinción del *res extensa* y del *res cogitans*».[71]

Del cuerpo al lenguaje

Más profundamente, la cuestión de la desviación y de la disimilitud aquí entrevista debe ser llevada al día y conducida sobre el camino de la aparición. También hay que recuperar lo que supone e implica. De hecho, resulta que la distancia introducida en las fronteras de cada signo —la cual precisamente está en la fuente de estos límites y que aísla los signos unos de otros— tiene por sentido ser una suspensión de la palabra. Es la dimensión de lo lejano, cuyo alejamiento toma la forma de un espaciamiento con respecto a toda expresión del lenguaje. Es decir, el lenguaje se encuentra cavado por espacios que separan los signos. Estas distancias, que se juegan al nivel del sentido, dejan suponer un campo de mutismo —más aún, son el campo del mutismo. La desviación en cuestión es pues una retirada enfrente de lo discursivo que trata de apartarse del flujo de las palabras y dejar emerger la posibilidad de callarse —o de entrar en lo supuesto, en pocas palabras, en lo inarticulado. Lo mismo, la

70. *Ibíd.*, p. 64 y M. Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence» (1952), en *Signes*, *op. cit.*, p. 68.

71. M. Merleau-Ponty, «Le problème de la parole» (1953-1954), en *Résumés de cours* (Collège de France, 1952-1960), *op. cit.*, p. 34.

diferencia, comprendida como la desemejanza de sentido entre los signos, es un lugar de posible ocupación para lo inefable. En ella viene, para alojarse, lo que se niega a tomar la vía del lenguaje o a volcarse del lado de lo decible. La distinción toma aquí el papel de una distancia tomada con relación a la palabra, es un hueco que se inscribe entre los signos —que los hacen cada uno extraño a todos los otros—, así como un intervalo cuya naturaleza vuelve a lo no dicho. A este nivel, pensar hasta el fin en la diferencia es comprender que se confunde con lo tácito, es ofrecerla al silencio, por esto que es la dimensión de lo silencioso, o de lo que persiste en quedar en la imposibilidad del decir. Así podemos afirmar que «el lenguaje —el lenguaje hablado— significa de modo oblicuo, indirecto, a través de la vibración inagotable que recorre las diferencias entre los signos, a través de los veteados de silencio que estas diferencias evocan y por los que, sin solución de continuidad, son evocadas».[72] Y así Merleau-Ponty mismo concluye que «debemos ser sensibles a estos hilos de silencio cuyo tejido de la palabra es entrecortado».[73]

Hay que insistir en esta presencia de lo inefable, donde esta cuestión es absolutamente reveladora y permite unir, en efecto, el mundo corporal al mundo del lenguaje. Porque estos hilos de silencio no son otros que los lazos o los puntos de pasaje, los hilos que unen la corporeidad al lenguaje. Y no se trata solamente de una analogía: la alianza que se hace entre la esfera del cuerpo y la de la expresión lingüística no tiene simplemente que comprenderse bajo la forma de una relación de semejanza. Más precisamente: entre la corporeidad y el lenguaje, la relación no se reduce a la de lo semejante, la cual podría estar establecida por la dimensión del silencio que sería común a ambos. Así, «hay allí mucho más que una comparación simple,[74] hay rigurosamente una verdadera "filiación"».[75] El caso es que el lenguaje se origina en la corporeidad, o más bien la expresión verbal en-

72. Mauro Carbone, «La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure», *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, n.º 15, 1993, «Maurice Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage», bajo la dirección de F. Heidsieck, p. 86.

73. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 64.

74. M. Collot, «L'œuvre comme paysage d'une expérience. Merleau-Ponty et la critique thématique», *op. cit.*, p. 32.

75. *Ibíd.*, p. 33.

cuentra su fuente en la expresión corporal. Entre la palabra y la corporeidad expresiva hay una relación de precedencia y de fundación, el espacio del lenguaje se desprende sobre el fondo del cuerpo expresivo que lo precede y sobre el que toma apoyo. En este sentido, la palabra quiere ser la prolongación de la expresión corporal que le es anterior y fundadora, y el enlace entre ambos es del orden de la filiación —«Toda percepción, toda acción que la supone, así todo uso humano del cuerpo ya es expresión primordial», este carácter está en que quiere ser la operación primera donde el poder de hablar toma su origen.[76] Es por eso que el silencio debe tomarse en el horizonte de la idea de herencia y no de la de la semejanza, es decir, es porque el lenguaje se deriva de la corporeidad expresiva que es atravesada por parcelas de mutismo, y no solamente porque le es comparable. De este hecho, en sentido estricto, la palabra hereda de la expresión corporal su propensión a lo inefable y en última instancia, se vuelve posible sostener que «las voces del silencio» son las vías por las cuales se hace la «filiación [...] entre el sentido perceptivo y el significado del lenguaje».[77]

En suma, todo pasa como si el lenguaje guarda la marca de su propio origen, atestiguado por el silencio de su filiación a la esfera del cuerpo expresivo. El caso es que, justamente, la marca de esta esfera es ser silenciosa, tiene como propiedad particular y característica de confundirse con el mundo de lo inefable y esto, de modo que Merleau-Ponty viene de allí para hablar del «lenguaje mudo [...] de la percepción».[78] Esta última formulación, por otra parte, es casi una contradicción de los términos y efectivamente tiene el sentido de hacer cohabitar el lenguaje y el no-lenguaje. Da a entender que la corporeidad hace justicia a una palabra sin palabras, que no encontró el camino de la articulación y que permanece radicalmente no articulada, supone —y suponemos a continuación— que hay un lenguaje del cuerpo, cuya particularidad es encontrarse siempre fuera de lenguaje, negándosele a ser en sen-

76. M. Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, *op. cit.*, p. 108; y Jean-Pierre Charcosset, «La tentation du silence», en *Esprit*, *op. cit.*, p. 57.

77. M. Merleau-Ponty, «Le langage indirect et les voix du silence», *op. cit.*, p. 130; y M. Collot, «L'œuvre comme paysage d'une expérience. Merleau-Ponty et la critique thématique», *op. cit.*, p. 33.

78. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 175

tido propio. Comprenderla rigurosamente es, pues, entender que hay, más que un lenguaje del cuerpo, una expresión corporal. También el cuerpo es expresivo sin serlo en el sentido verbal —es expresión que no es del lenguaje. Porque la esfera expresiva cubre un campo más ancho que el del lenguaje, es decir, toda expresión no es expresión verbal, y esta última representa sólo uno de sus modos posibles. Así, más que un cuerpo hablando, estamos en relación con una corporeidad que se expresa sin palabras: el cuerpo habla pero de no hablar, de quedar mudo, de expresarse en el mutismo. Según las palabras de Merleau-Ponty: el «cuerpo» es «el centinela que se encuentra silencioso bajo mis palabras»,[79] ocupándose precisamente de trasmitir este silencio.

Del cuerpo al lenguaje literario

Es más, la corporeidad se propone comunicar su mutismo a esta palabra particular que es la del literato. Si la dimensión de lo tácito une el cuerpo al lenguaje, entonces, con más razón, lo une al lenguaje literario.

El caso es que, de hecho, la literatura no vive sin ligas con el espacio corporal. Del uno al otro una relación está en juego dejando la idea de que tienen algo en común. En efecto, no existe separación entre el que hace la literatura y el que es dotado de un cuerpo; no es cuestión de aislar al literato de un lado y a la corporeidad del otro, sino de ver dos esferas reunirse en un único ser, hasta confundirse allí —«el que escribe es el que siente y vive».[80] El «entrelazado» es, en este sentido, el término más adecuado para traducir la relación que Merleau-Ponty quiere pensar entre el cuerpo y la literatura.

Este entrelazamiento toma un significado particular: escribir literariamente no es al mismo tiempo sentir, sino, más bien, es escribir el sentir. En otros términos, el campo literario está entremezclado con el del cuerpo, es éste precisamente del que emerge y goza allí de su propio fundamento, no solamente se mezcla a lo corporal, es mezclado derivándose de éste —es allí lo que sugiere esta afir-

79. Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (1960), París, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 2002, prefacio de C. Lefort, p. 13.

80. Palabras de Claude Simon citadas en M. Merleau-Ponty, «Cinq notes sur Claude Simon», en *Esprit*, *op. cit.*, pp. 64-66.

mación: la obra literaria «es creada [...] pero no *ex nihilo*: a partir de lo que el escritor ve».[81] El lazo del que se trata es pues el que une, lo que funda a lo que es fundado: también el literato escribe para encontrar el esbozo de su escritura en el cuerpo —escribe apoyándose en el cuerpo, y encuentra allí «el apoyo de la escritura».[82] Más precisamente todavía, el mundo corporal está en la fuente del literario por el hecho de que el literato se ata no solamente a escribir de sentir, sino a escribir el sentir. Porque la literatura, en suma, sólo ofrece una expresión verbal a la corporeidad, quiere concederle la palabra y llevarla hasta el lenguaje por un cambio en el orden de decir. El cuerpo surge, pues, en la textualidad literaria, descubriendo allí —con deslumbramiento— el terreno de su propia formulación: brota allí, como en este lugar donde se hizo, y supo hacerse, su pasaje en el mundo del lenguaje. También, Merleau-Ponty propone que el trabajo del literato consiste en «hacer hablar lo que es sentido».[83] Y así podemos comprender el lazo que une la corporeidad a la literatura, que evidentemente se trata de una relación de filiación. El caso es que el lenguaje literario, se sabe, tiene origen en el seno de la corporeidad en el sentido que es una palabra que se elabora desde el cuerpo, y hasta se ata a restituir el cuerpo. En una palabra, descubrimos aquí que «del encuentro de un sujeto encarnado con lo sensible, nacen significados que el lenguaje hereda y que pueden conducir a la elaboración de la obra literaria».[84]

En este caso, esta restitución de la corporeidad debe ser contemplada con rigor porque no se trata simplemente de relatar la experiencia corporal sin cambiar nada. El literato no puede asirse al proyecto de «repasar los puntos de la visión»:[85] más que esto, debe entregar una explicitación del mundo corporal. En este sentido se ata al decir del cuerpo. Efectivamente, puede conducirlo en el mismo sitio del lenguaje sólo transformándole. Porque la corporeidad, lo hemos visto, no habla, es muda de un mutismo que el literato se propone traducir en palabras. Se trata, pues, de

81. Maurice Merleau-Ponty, «Notes de cours sur Claude Simon», *Genesis*, n.º 6, 1994, p. 163.

82. Jacques Neefs, «Le style est vision (Merleau-Ponty et Claude Simon)», en *Merleau-Ponty et le littéraire*, *op. cit.*, p. 122.

83. Palabras de Claude Simon citadas en M. Merleau-Ponty, «Cinq notes sur Claude Simon», *op. cit.*, pp. 64-65.

84. M. Collot, «L'œuvre comme paysage d'une expérience. Merleau-Ponty et la critique thématique», *op. cit.*, p. 33.

85. M. Merleau-Ponty, «Notes de cours sur Claude Simon», *op. cit.*, p. 163.

llevar al lenguaje lo que es silencioso, es decir, el espacio del cuerpo que es, por excelencia, el del silencio. Es por eso que, más que de una pura y simple restitución, estamos en relación aquí con una verdadera traducción, comprendida en su sentido etimológico de «hacer pasar». La literatura es el pasaje del cuerpo al lenguaje, queriendo ser una puesta en palabras del silencio. Así metamorfosea la experiencia corporal muda, y así la creación de la obra literaria se hace «a partir de lo que el escritor ve», comprometido a «hablar de lo ya visto». Empero, en sentido riguroso «escribir lo que se ha visto es en realidad moldearlo».[86]

Por otra parte, la literatura no llega por eso a librarse totalmente de lo inefable, hace hablar al silencio, sin dejar jamás de verse atravesada por éste. Quiere decir el cuerpo mudo, de tal modo que el mutismo no toma la palabra de un extremo a otro de sí mismo, o más bien, de tal modo que una parte del silencio corporal permanece silenciosa. El cuerpo, en partes, se niega a transformarse en esfera del lenguaje: se queda en lo inefable y no deja de volcarse allí. Justamente, este inefable que resiste a su pasaje al lenguaje —como una maravilla decididamente intraducible—, pasa sin embargo en la literatura. Entonces se introduce allí sin cambiar de forma, oponiéndose siempre a su mudanza en palabras, se ahueca en un espacio para vivir allí permaneciendo mudo. También habita el lenguaje literario haciendo entonces de éste un campo frecuentado por el silencio, es por eso que «la literatura [...] contiene su parte de expresión silenciosa».[87] Se deja recuperar por lo indecible, volcando del lado del mutismo. Su propio movimiento consiste en zambullirse en lo inarticulado —con ésta, «el escrito se torna hacia un valor segundo y tácito donde se reúne casi con el resplandor mudo»[88] de la corporeidad. Es lo que demuestra, con intensidad, el hecho que la escritura literaria no ofrece una palabra patente; ésta persiste en quedar en estado latente, la que asume su proximidad con lo implícito y persiste en tomar un camino oblicuo. Lejos de orientarse hacia la apertura y lo manifiesto, encarna la negativa de la transparencia: es decir, que el literato se enfrenta con una palabra resbaladiza. Su escritura escapa de toda toma y se ape-

86. *Ídem.*

87. Maurice Merleau-Ponty, «Sartre et la littérature», en Bernard Pingaud, *L'Arc*, n.º 14, 1990, p. 84.

88. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 128.

ga a la evocación: jamás se compromete en afirmar ni en decir explícitamente con firmeza y seguridad. Así, el lenguaje literario no sobrepasa el orden de lo alusivo o elíptico: en una palabra, según Merleau-Ponty, el «novelista no expresa sin supuestos».[89]

Lo tácito, en este sentido, está aquí en su lugar: porque sobrentender es no decir o es mantener a distancia totalmente la posibilidad de hablar e inscribirse en una proximidad con lo no dicho —y hasta con lo indecible. La literatura manifiesta bien su inclinación hacia lo inefable, en última instancia esta inclinación constituye su esencia. Lo que importa en ella no está en las palabras sino, justamente, en el espacio que éstas no habitan y en el que no pudieron ni supieron introducirse. En suma, para aprehender el dominio literario no hay que dirigir la mirada a las palabras; contrariamente, la atención debe dirigirse sobre los huecos que las contornan, o que ellas contornean, allí dónde todo quedó inasequible respecto al lenguaje. Es verdad que se puede siempre «contar el sujeto de la novela», solamente «la virtud de la novela [...] no está en el sujeto. Lo que cuenta, no es que Julián Sorel, sabiendo que es traicionado por Mme. de Rênal, vaya a Verrière y trate de matarla, es después de la noticia, este silencio, este paseo de sueño, esta certeza sin pensamiento, esta resolución eterna... Entonces, esto no es dicho en ninguna parte».[90] Así, es sobre este silencio que no encontró su lugar que conviene dirigir sus ojos. Y de ese modo, comprender cómo el lenguaje literario se hereda del cuerpo, porque es como una memoria de su origen o de su lugar de emergencia que guarda el rastro de un mutismo irreducible, es memoria del cuerpo que guarda una esfera silenciosa testimoniando por ella su filiación a la corporeidad.

Sobre todo, y para concluir: nos hacemos accesible este estadio del análisis, el camino por el cual la fenomenología se abre a la literatura. Manifiestamente, y es en la estructura misma de la reflexión que lo subrayó con fuerza, el fenómeno de la corporeidad es el lugar en el cual se hace el pasaje de una disciplina a la otra; porque es a partir de la fenomenología del cuerpo que se nos ofrece la posibilidad de desembocar sobre el lenguaje literario. El caso es recordar aquello que el análisis se concentró a explicitar rigurosamente: que de lo fenomenológico a lo literario hay una vía que se ahueca, la de la experiencia corporal en la cual el cuerpo viene a alojarse —al modo, precisamente, de un hilo conductor.

89. *Ibíd.*, p. 137.
90. *Ibíd.*, p. 124.

HOMBRE Y ANIMAL: EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO DE HEIDEGGER A MERLEAU-PONTY

Antonino Firenze
Universitat Pompeu Fabra (Barcelona)

I. **Introducción**

La finalidad principal de este texto es la de reflexionar acerca del problema antropológico a partir de la proximidad ontológica del hombre con el animal. En este sentido, nuestra intención será la de reconstruir el intento merleaupontiano de refundar una filosofía de la vida, tanto humana como no-humana, capaz de dar cuenta de la especificidad de lo humano sobre la base de un inédito vínculo ontológico con el animal. De este modo, se pondrá de relieve la originalidad teórica de la interrogación que el pensador francés ha formulado sobre la posibilidad de una filosofía de la vida que supiera ir más allá de la tradicional dicotomía metafísica de espiritualismo y naturalismo en la que, a nuestro parecer, el pensamiento contemporáneo de la animalidad, y de manera ejemplar el heideggeriano, se ha quedado atrapado. Por supuesto, un análisis detallado de la cuestión antropológica merecería una atención y un tiempo del que aquí objetivamente no disponemos. Sin embargo, dado el carácter filosóficamente decisivo de esta cuestión, nos parece que valdría igualmente la pena esbozar una posible constelación de sentido en la cual plantear de otra forma la diferencia ontológica entre hombre y animal. Dicho esto, cabría añadir a continuación que más que una conclusión teórica este trabajo representa el índice de una serie de problemas que la filosofía contemporánea, gracias precisamente a la fundamental contribución merleaupontiana, podría ahora empezar a tratar de modo radical.

Como es conocido, la cuestión antropológica ha jugado un papel decisivo para la tradición metafísica occidental. De hecho,

es mediante la teorización de esta *diferencia* que la filosofía, desde Aristóteles hasta Heidegger, ha podido definir, naturalistamente, una proximidad o, espiritualistamente, una distancia de esencia entre hombre y animal, generando, al mismo tiempo, un espacio teórico de inclusión-exclusión recíproca que no ha permitido pensar al hombre sin el animal y, al revés, al animal sin el hombre. Este punto de vista ha sido expresado con finura, ya en la primera mitad del siglo pasado, por Horkheimer y Adorno en el capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración* titulado «Hombre y animal», donde se puede leer un fragmento al respecto harto significativo: «La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido predicada con tal constancia y unanimidad [...], que pertenece ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental».[1] Por consiguiente, es dentro de este espacio, a la vez de separación y asimilación, que quisiéramos aclarar con Merleau-Ponty lo *impensado* del problema antropológico y de la *diferencia* entre hombre y animal; tratando al mismo tiempo de superar el planteamiento defendido por Heidegger quien, como veremos en el análisis de las páginas en las que se enfrenta directamente al problema antropológico, no deja de afirmar una postura espiritualista y por tanto todavía vinculada a este dispositivo metafísico de inclusión-exclusión. De este modo, nos proponemos repensar con Merleau-Ponty esa parte de la filosofía, tan olvidada y ocultada por debajo del discurso dominante en la historia del pensamiento occidental, que su interrogación se ha convertido en algo cada vez más urgente y necesario.

A partir de estas premisas las siguientes consideraciones se estructurarán en un dúplice recorrido. Por un lado, se analizará el curso que Heidegger impartió a Friburgo en el semestre invernal 1929-1930 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*[2] y, por el otro, las páginas sobre animalidad del curso «El

1. Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Nueva York, Social Studies Ass. Inc., 1944; Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1997, p. 291.

2. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1983; Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*, trad. cast.

concepto de naturaleza» que Merleau-Ponty impartió en 1958 en el Collège de France.[3] En nuestra opinión, es sobre todo en las notas de este curso que se establecen las condiciones teóricas para repensar la diferencia antropológica y, con ésta, la posición del hombre en una naturaleza cuyo estatuto ontológico se ha quedado hasta hoy *impensado* y por eso todavía por pensar.

II. **Diferencia antropológica en Heidegger**

La triple tesis sostenida por Heidegger en la parte del curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* dedicada a la reflexión sobre la animalidad es la siguiente: la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*), el hombre es formador de mundo (*weltbildend*). El término central alrededor del cual giran estas tres tesis es claramente el de *mundo*, a la comprensión del cual se dirige la parte del curso en cuestión.[4] Aquí, de hecho, el filósofo se esfuerza ante todo por subrayar la diferencia abismal que separa el modo de ser al mundo del animal como vida biológica del modo de ser al mundo del hombre como *Dasein* o existencia temporal e histórica. Para decirlo con otros términos, según Heidegger la existencia del *Dasein* es irreductible a su corporeidad viva y, a la vez, al modo de ser corpóreo vital del animal, tanto como la modalidad de ser sin

A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, en particular la segunda parte, capítulos III-V, pp. 236-329. Para una exposición más detallada de la filosofía de la animalidad en Heidegger se pueden consultar los siguientes ensayos: Didier Franck, «L'être et le vivant», *Philosophie*, n.º 16, 1987, pp. 73-92; M.T. Ricci, «Heidegger e l'animale "povero di mondo"», en E. Baccarini, T. Cancrini, M. Perniola (eds.), *Filosofie dell'animalità*, Milán, Mimesis, 1992, pp. 137-151; Françoise Dastur, «Pour une zoologie privative», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n.º 3, 1995, pp. 281-317 (se trata de un número monográfico titulado «L'animal»); Vincent Houillon, «Pauvrement habite l'animal...», *ibíd.*, pp. 115-150; V. Costa, «Differenza antropologica e animalità in Heidegger», *Discipline Filosofiche*, año XII, n.º 1, 2002, pp. 137-165; M. Russo, «Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica», *Discipline Filosofiche*, *op. cit.*, pp. 167-195.

3. Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, París, Seuil, 1995, en part. pp. 169-259.

4. *Cfr.* M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, *op. cit.*, p. 235: «Con una discusión comparativa de las tres tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo, queremos delimitar provisionalmente lo que entendemos en general por el título *mundo*, en qué dirección tenemos que mirar en la comprensión».

mundo de la piedra es irreductible a la pobreza de mundo que caracteriza la vida del animal. Así que entre animal y hombre no es posible concebir una continuidad ontológica basada en la diferencia de grado propia de la jerarquía metafísica de las formas vivientes, teniendo que pensar más bien en un abismo ontológico que los separa.[5] Por tanto, la tesis antropológica de Heidegger es que el animal no existe sino que vive, mientras que el hombre existe en lugar de simplemente vivir. Esta premisa fundamental implica que sea imposible llevar a cabo una transponibilidad analógico-empática de lo vivido por el hombre en lo vivido por el animal, como por ejemplo pretendía hacer Husserl.[6]

A diferencia de éste, en efecto, para quien a partir de una semejanza corpóreo-vital vinculada al *Leib* y a la *Leiblichkeit*, se podía describir la profunda continuidad entre hombre y animal, para Heidegger la existencia del *Dasein* es irreductible a su corporeidad viva. En este sentido, justo para remarcar la distancia que le separa de cualquier forma de intuición empática de la interioridad animal por parte del sujeto humano, en lugar de analizar la modalidad de ser de los animales domésticos o de los animales

5. *Cfr. ibíd.*, pp. 318-319: «Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues *no* se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo».

6. *Cfr. ibíd.*, §§49-50, pp. 251-262. La referencia al planteamiento husserliano no es explícita en el texto pero nos parece que se podría hallar en el tono crítico con el que Heidegger trata la idea de transponibilidad empática como «un error fundamental» típico de una concepción que «se ha difundido de múltiples modos en la filosofía» según la cual el yo puede proyectarse en el otro de modo analógico sobre la base del «*hacer como si* nosotros fuéramos el otro ente», «*sólo en el pensamiento*»; *cfr.* en particular p. 253. En relación a la crítica heideggeriana de la subjetividad animal en Husserl, véase Umberto Regina, «Per una soggettività non più animale. Heidegger critico di Husserl», *Giornale di Metafisica*, Nueva serie, XIV (1992), pp. 67-84. Por lo que atañe el enfoque fenomenológico husserliano de la animalidad véanse: Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, París, Fayard, 1998, en particular el capítulo titulado «Les guillemets et le "comme si"», pp. 631-647; Ph. Cabestan, «La constitution de l'animal dans les *Ideen*», *Alter*, *op. cit.*, pp. 39-79; Natalie Depraz, «Qu'est-ce que l'animalité transcendantale?», *ibíd.*, pp. 81-113; Javier San Martín, «La subjetividad trascendental animal», *ibíd.*, pp. 383-406.

llamados superiores, Heidegger recurre a los estudios biológicos sobre insectos, con los que es prácticamente imposible cualquier forma de analogía psicológica. Así que desmarcándose de la fenomenología husserliana, Heidegger prefiere pensar la animalidad sobre la base de las investigaciones de algunos de los más destacados biólogos de su época, como Spemann, Buytendjik, Driesch y Von Uexküll, para delimitar de este modo los elementos descriptivos necesarios a la comprensión de la animalidad, aunque de todas formas le corresponderá a su filosofía reconducir estos elementos a su significado teórico más auténtico.[7]

En las páginas del curso que estamos analizando es Von Uexküll quien llama más la atención de Heidegger. Éste, en efecto, con la noción de *Umwelt* parece ofrecer los elementos conceptuales más valiosos para afirmar su concepción de una total ausencia de gradualidad y continuidad en el acceso al mundo por parte del animal y del hombre. Sobre esta base, la esencia del animal, es decir, la animalidad en cuanto tal, se puede definir precisamente mediante el aturdimiento (*Benommenheit*) que caracteriza su modo de ser respecto al medio ambiente que le rodea.[8] Desde este punto de vista, si el animal se concibe como un ser que vive en un determinado medio ambiente (*Umwelt*) que funge de horizonte para sus operaciones vitales, estas operaciones no se pueden asimilar a las acciones existenciales que lleva a cabo el hombre en su ser en el mundo, ya que el animal está como encerrado, por aturdido, en el interior de lo que Heidegger llama anillo ambiental desinhibidor (*Umring*). Bajo este punto de vista, el animal no es capaz de trascenderse en su actuar frente a un mundo entendido como red de significados, o sea en esa dimensión mundana en la que un ente se remite a otro y a éstos se les puede concebir el uno al lado del otro, porque está preso en su estructura instintiva y no puede distinguir

7. Heidegger subraya que de su tesis «el animal es pobre de mundo» las más recientes investigaciones en biología pueden favorecer una amplia ilustración a condición de que se «sea capaz de leerla con mirada filosófica». *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 243.

8. En lo que sigue, en lugar de la traducción castellana «perturbamiento» del término *Benommenheit* nos hemos remitido a la traducción «aturdimiento» propuesta por Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Turín, Bollati Boringheri, 2002, *cfr.* en particular p. 55, ya que nos ha parecido más adecuada para definir el carácter específico del ser en el mundo del animal como pobreza y carencia.

entre un sí mismo y una alteridad autosubsistente fuera de sí que existiría de modo autónomo.[9]

El lagarto que toma el sol tumbado sobre una piedra no sabe que la piedra es *en tanto que* piedra, ni que el sol es *en tanto que* sol, ni que está tumbado *en tanto que* operador de una acción que corresponde al estar tumbado; el lagarto, más bien, se relaciona con la piedra sólo porque ésta tiene la función de indicador de predeterminadas reacciones instintivas; es decir, sólo porque tiene la función de estímulo para la realización de su programa vital preestablecido. Simplemente realiza esta operación porque la tiene inscrita en su estructura instintiva originaria, como capacidad o habilidad innata de realizar ese movimiento dirigido a la satisfacción de un determinado instinto.[10]

Si por tanto el animal está preso o absorbido en su medio ambiente, no puede dirigirse al mundo del hombre en cuanto receptáculo de significados ya que de éste está excluido desde el principio. Para el animal es imposible comprender la verdad del ser del ente, porque para él es imposible que haya una manifestabilidad del ente *en tanto que* ente. Lo que le mueve en su comportamiento no es la apertura de un mundo, sino sólo la presión de un deshinibidor que su estructura instintiva reconoce, permitiéndole descargar la inhibición que le retenía encerrado en sí mismo hasta ese momento. En este sentido, Heidegger puede sostener que el animal vive pero no existe, como ve pero no observa, oye pero no escucha, precisamente porque al ser animal

9. *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 309: «La conducta del animal nunca se refiere —como podría parecernos— a cosas *presentes* y a su acumulación, sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está prefigurado qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo. Porque este rodearse pertenece al animal, siempre lleva consigo su anillo de desinhibición, y lo lleva entorno de sí toda su vida. Dicho más exactamente, su vida es justamente el pugnar por este anillo que le rodea, en cuyo círculo puede surgir una multiplicidad de desinhibiciones articulada de modo determinado».

10. *Cfr. ibíd.*, p. 307: «Pues bien, si para el animal y para su conducta después de todo hay *abierta* tal cosa como un *medio circundante*, entonces nos preguntamos si podemos aclarar éste. El "ser capaz de..." impulsivo y servicial, el conjunto de la capacitación cautivada en sí misma, es una impulsividad de los impulsos que rodea al animal, y concretamente de modo que este *anillo que rodea* posibilita justamente la conducta en la que el animal está referido a lo otro. *Referido a lo otro*: en ello *lo otro no está manifiesto como ente.* El "ser capaz de..." no es un comportamiento con lo ente».

le es imposible remitir estas operaciones a una ipseidad autoconsciente, a un ego que tiene delante suyo un mundo dotado de sentido.[11] La esencia de la vida animal es, por tanto, la capacidad funcional de llevar a cabo un comportamiento respecto a un medio ambiente exterior, pero no como acto consciente realizado por una voluntad personal capaz de distinguir entre un sí mismo y otro, dado que lo que mueve el comportamiento animal es exclusivamente la estructura preformada del instinto (*Trieb*). Finalmente, para Heidegger el animal está encerrado en su pulsión y, por eso, no puede nunca tener enfrente la totalidad del ente en tanto que ente subsistente, sino sólo la ocasión de una descarga instintiva dirigida a la satisfacción vital.

Sin embargo, como ha subrayado recientemente Agamben, más radicalmente para Heidegger al animal le es imposible hasta tener cerrada la comprensión del mundo, porque en realidad el mundo en cuanto tal nunca le ha sido abierto. De hecho, el animal vive por debajo de la posible alternativa entre apertura y clausura del mundo, porque lo que le falta es precisamente el mundo como manifestación del ente al que poder o no poder acceder.[12] Así que estando encerrado en este círculo o anillo desinhibidor (*Umring*), en cuyo interior le es imposible distinguir entre su comportamiento vital y el objeto pulsional, la única realidad a la que el animal está abierto es fundamentalmente la de la pulsión desinhibida o descargada. El animal, por tanto, está atur-

11. *Cfr. ibíd.*, p. 309: «Que en cada caso el animal está absorbido por el conjunto obedece a la dirección de las posibles desinhibiciones dentro del anillo que le rodea. El ser absorbido está abierto a la multiplicidad de desinhibiciones, pero este estar abierto, precisamente, no es manifestabilidad de aquello a lo que la conducta pueda referirse en tanto que ente. Aquel abierto estar absorbido es en sí la sustracción de la posibilidad de percibir el ente. En este rodearse se encierra el abierto estar cautivado en ello, no en eso que se da en llamar un "interior" del animal, sino en el anillo de la impulsividad de los impulsos que se abren».

12. *Cfr.* Giorgio Agamben, *op. cit.*, en part. p. 62: «Se il problema è dunque quello della definizione del confine —cioè insieme della separazione e della prossimità— fra l'animale e l'umano, è forse venuto il momento di provare a fissare lo statuto ontológico paradossale dell'ambiente animale così come appare nel corso del 1929-30. L'animale è insieme aperto e non-aperto —o meglio, non è né una cosa né l'altra: *aperto in un non-disvelamento* che, per un verso, lo stordisce e disloca con veemenza inaudita nel suo disinibitore, e, per un altro, non svela in alcun modo come un ente ciò che pure lo tiene così avvinto e assorbito».

dido por ese círculo inhibidor-desinhibidor que le envuelve sin que pueda nunca salir de éste mientras queda con vida. Esta concepción implica, entonces, que el medio ambiente de la vida animal y el mundo de la existencia humana son irreductibles el uno al otro, y pueden ser examinados sólo por la vía de una *sustracción* de la animalidad de la dimensión propiamente existencial y mundana del hombre.

En este sentido, como ha sostenido Dastur, se trataría de una forma de «zoología privativa» que para Heidegger no tendría que ver tanto con una reducción de la esencia animal a una inferioridad jerárquica respecto a la esencia humana, sino más bien con una operación claramente opuesta a la que marcaría la tradición metafísica-humanista con la idea de *animal rationale*. En efecto, según Dastur, Heidegger llevaría a cabo una inversión radical de ese dispositivo teórico que, para definir el específico *sur plus* de la esencia humana, se basaba precisamente en la *adición* de la racionalidad y del lenguaje al originario estrato biológico del animal-hombre. Por consiguiente, concebir el hombre como animal racional equivaldría para Heidegger a una falsificación de la auténtica esencia humana, la cual en realidad es pensable sólo a partir de un abismo ontológico que le separa del animal.[13]

Por lo tanto, es mediante la sustracción o *privación* de ese sustrato animal en el hombre que el filósofo puede marcar el punto de ruptura anti-continuista entre las dos modalidades de ser del hombre y del animal, siendo el primero concebido como *existenz* y trascendencia y el segundo como mero portador de instintos vitales. Para decirlo en otros términos, el hombre no se puede definir como vida animal a la que se le añadiría el *logos*, sino en tanto que existencia trascendente en el tiempo y en la historia que no tiene nada en común con la dimensión meramente vital del animal. Y todo esto, precisamente porque al animal le es por principio imposible existir y producir un sentido lingüístico del mundo. Como señalaría unos años después la *Carta sobre el humanismo*, el hombre es meditación sobre el ser del ente, y esa dimensión interrogante es lo que caracteriza la *humanitas* por encima de cualquier referencia continuista a la *animalitas* en tanto que sustrato natural al que se sumaría el predicado metafísico de la

13. Véase al respecto Françoise Dastur, «Pour une zoologie privative», *Alter*, *op. cit.*

racionalidad. El logos o espíritu (*Geist*) es lo que permite definir la esencia del hombre, su *humanitas*, a condición de que se suprima la base natural representada por la *animalitas*.[14]

Sin embargo, resulta inevitable preguntarse si invirtiendo el orden de la operación metafísica en el sentido de una sustracción del *Bios* al *Logos* en lugar de una adición del *Logos* al *Bios*, Heidegger haya logrado efectivamente ir más allá de la metafísica. En realidad, si se admite que lo que diferencia esencialmente lo humano de lo animal es el hecho de que éste vive pero no dice o, que es lo mismo, que el animal no puede decir el mundo porque simplemente vive, entonces, como ha señalado oportunamente Derrida, Heidegger no habría logrado superar verdaderamente el horizonte de la metafísica, quedándose finalmente atrapado en su red por creer espiritualistamente que el mundo o «es siempre el mundo del espíritu» o no es mundo.[15]

Desde este punto de vista, en efecto, el mundo sería pensable sólo como significado, es decir, como objeto de un privilegio espiritual del hombre en cuanto ser lingüístico, en lugar de ser repensado radicalmente como correlato ontológico del hombre en cuanto ser vivo y corpóreo. Por lo tanto, en estas páginas sobre la animalidad, Derrida ve persistente un residuo de teleología humanista y metafísica en la que el filósofo alemán se habría quedado bloqueado a causa de la primacía ontológica atribuida al espíritu. Y de este modo, él no habría hecho nada más que repetir inconscientemente y sintomáticamente aquello que quería destruir. Heidegger, de hecho, habría dejado intactos precisamente los axiomas del humanismo metafísico tan criticados porque, sometiendo el animal al punto de vista del *Dasein* como lugar de la diferencia ontológica y único ser capaz de interrogar el ser del mundo, reintroduce al hombre espiritual cartesiano-hegeliano como medida de todas las cosas, y con éste a la metafísica que en lugar de ser destruida regresa bajo la falsa apariencia de la post-metafísica.[16]

Ahora bien, esa fractura abismal entre vida y existencia, entre *Bios* y *Logos*, hallaría una ulterior confirmación en la impor-

14. *Cfr.* Martin Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1976; Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. R. Gutierrez Girardot, Madrid, Taurus, 1966, en part. pp. 17-23.

15. *Cfr.* Jacques Derrida, *De l'esprit*, en íd., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, París, Flammarion, 1990, en part. cap. VI, pp. 60-71.

16. *Cfr. ibíd.*, p. 71.

tancia que Heidegger atribuye a la muerte como elemento fundamental del horizonte existencial del *Dasein*. Bajo esta perspectiva, aquello que puede definir el *Dasein* del mismo modo que el ser lingüístico es su ser mortal, o sea el hecho que en su existencia se trasciende hacia la posibilidad extrema de su ser en cuanto finitud y destinación a la muerte. El animal, dice Heidegger, no muere sino que perece, se apaga biológicamente pero no tiene el presentimiento o la conciencia de ser mortal y destinado a la muerte.[17] El animal no sabe qué significa morir, simplemente la muerte llega sin preaviso, dejando intacta su especificidad instintivo-vital; mientras que, en cambio, el ser del hombre puede ser concebido como un ser para la muerte de modo preeminente y antes que como un ser viviente. De modo que siendo incapaz de hablar del mundo el animal es incapaz de la experiencia de la muerte, capacidad que en cambio es prerrogativa exclusiva del hombre en cuanto *Logos* y espíritu. No obstante, como ha sido oportunamente remarcado por Fontenay, es precisamente ese privilegio absoluto atribuido a la muerte que más profundamente deja entrever el punto de no retorno del proyecto antropogénico de Heidegger.

Desde esta perspectiva, el «saber morir» o el «deber-saber morir», concebido como ontológicamente superior al «saber vivir» o al «deber-saber vivir», si por un lado excluye cualquier filiación con la metafísica de ascendencia aristotélica, para la cual la vida (*zoé*) es cosmológicamente superior a la muerte, por el otro acabaría aproximando el punto de vista heideggeriano al de la tradición cristiana del sacrificio en la cruz, ejemplo emblemático de la pura *humanitas* como mortalidad absoluta.[18] El enigma de la animalidad por tanto si no es totalmente accesible al punto de vista biológico podría serlo al punto de vista de la revelación cris-

17. *Cfr*. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, *op. cit.*, pp. 321-322: «...sólo la muerte hace que se ilumine la esencia de la vida. [...] Cuestionable es si la muerte es lo mismo en el caso del animal y en el caso del hombre, aunque puedan constatarse coincidencias físico-químicas y fisiológicas. [...] La muerte del animal ¿es un *morir* o un *acabar*? Porque el aturdimiento [*benommenheit*, trad. modificada] forma parte de la esencia del animal, el animal no puede morir, sino sólo acabar, en la medida en que el morir lo atribuimos al hombre».

18. *Cfr*. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, *op. cit.*, en part. pp. 669-671.

tiana, en particular del san Pablo de la Carta a los romanos que el mismo Heidegger cita en conclusión de estas páginas.[19]

Así que si bien construida a partir de un detallado análisis biológico-filosófico del problema antropológico, la reflexión heideggeriana aparece finalmente motivada por una aspiración ideológica de tipo religioso-espiritualista, y por eso todavía metafísica, a pensar el hombre como ser-para-la-muerte bajo el modelo escatológico del *moriturissimus* Cristo en la cruz. Desde esta perspectiva, se podría por tanto decir que la filosofía heideggeriana de la animalidad seguiría inscribiéndose plenamente en una actitud espiritualista en virtud de la cual se sostiene en el hombre la primacía del pensamiento como meditación sobre la muerte por encima del instinto corpóreo entendido como ciego vínculo con la vida desnuda; o sea, la primacía ontológica de la *existenz* formadora de mundo sobre el *bios* pobre de mundo. Finalmente, después de haber recorrido sus análisis acerca de la diferencia antropológica entre hombre y animal, podemos llegar a la conclusión de que sólo el hombre existiendo es capaz de trascendencia y por eso se sabe estar destinado a la muerte, mientras que el animal, aturdido por su círculo cerrado de reflejos-instintos, simplemente vive en la pobreza de mundo, hasta cuando la muerte biológica llega sin previo aviso, haciéndolo perecer en silencio.

Asimismo, como ha relevado con precisión Haar, la resistencia de esta perspectiva espiritualista dentro del pensamiento heideggeriano de la animalidad se debería ante todo al hecho de que Heidegger no logra pensar realmente en el animal porque desde el principio tiene en mente la unicidad ontológica del hombre. En efecto, separando *Dasein* humano y animalidad, él no haría nada más que realizar un «exorcismo» de la naturaleza animal en el hombre, preocupado ante todo por desmistificar el vínculo naturalista-metafísico del hombre con la naturaleza. Dicho de otra forma, Heidegger debe definir la humanidad del hombre separándola de la naturaleza animal porque de otro modo no podría concebir al hombre como el único capaz de interrogarse sobre el sentido

19. *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 328-329. Aquí en efecto el filósofo alemán recuerda que según san Pablo las criaturas de Dios esperan en el dolor y la impaciencia la salvación redentora del padre de los males del mundo, aproximando sin embargo y de modo peligroso la animalidad a la humanidad sobre la base de un inesperado compartir su carácter de criaturas. Sobre esto véase G. Agamben, *L'aperto*, *op. cit.*, p. 64.

del ser del ente en general y de pensar así la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Pero, precisamente por esa razón, lo que Heidegger ocultaría tras su concepción de un abismo ontológico que separa la humanidad de la animalidad es una extrema denegación de la dimensión natural interna al propio ser del hombre. Denegación que, según Haar, se debería, principalmente al temor metafísico-espiritualista de una «animalización» o «naturalización» del hombre que acabaría por borrar su auténtica especificidad ontológica.[20] De modo que con sus reflexiones sobre la animalidad Heidegger mostraría una incapacidad de pensar esa implicación natural originaria que en el hombre vincula el ser pensante con el ser corpóreo-vital, intentando destruir definitivamente, mediante supresión de la idea de una remota familiaridad con el animal, todo riesgo de naturalización deformante de una *humanitas* por esencia mortal.[21]

Pero, en este sentido, se podría decir que Heidegger parece reafirmar, con una radicalidad mayor a la de la tradición metafísica que él mismo ha criticado, una nueva forma de humanismo espiritualista, que quizás no sería del todo inapropiado definir como *humanismo absoluto*. Efectivamente, ¿qué está en juego en esta pretensión de un retorno a una más auténtica *humanitas* como originaria esencia espiritual del hombre si no una voluntad de eliminar precisamente este resto de *animalitas* tenazmente resistente a los muchos intentos de domesticación espiritual mediante los cuales la metafísica en su historia ha querido sistemáticamente llevar a cabo la plena realización de aquello que es específicamente humano? Esa pretendida autenticidad espiritual del ser humano quizá no represente nada más que la extrema reivindicación de una imposible superioridad ontológica del hombre sobre la naturaleza que lleva dentro de sí mismo.[22] Así

20. Sobre todo esto *cfr*. Michel Haar, *Le chante de la terre*, París, L'Herne, 1985, en part. el segundo capítulo «*Dasein* et animalité», pp. 63-79.

21. En este sentido se podría decir que la *humanitas* está separada por un abismo ontológico de la *animalitas* como la existencia del *Dasein* está separada de la vida del *Leib* justamente sobre la base del elemento esencial representado por la mortalidad. Ésta, en síntesis, es la tesis sostenida en su momento por Didier Franck en el ya citado artículo «L'être et le vivant».

22. Al respecto son muy iluminadoras las reflexiones desarrolladas por Jacques Dewitte, «L'homme, être d'antinature? Notes pour une anthropologie», *Le Messager Européen*, n.º 9, 1996, pp. 325-370.

que si la posición anti-naturalista sostenida por Heidegger acaba pareciendo insuficientemente post-metafísica, puesto que de la metafísica propone más una corrección en sentido espiritualista que una radical «destrucción», quizás haría falta volver a enfrentarse a la cuestión de la esencia humana a partir precisamente de la interrogación de ese «residuo» representado por la animalidad, para pensarla más radicalmente en un inédito espacio teórico que esté más allá de la oposición metafísica entre naturalismo y espiritualismo.

III. **Diferencia antropológica en Merleau-Ponty**

Una vez delimitado el ámbito crítico de la construcción de la *humanitas* en Heidegger a expensas de una *animalitas* considerada como absolutamente externa y heterogénea con respecto al ser humano, podemos pasar ahora al análisis del punto de vista de Merleau-Ponty. A nuestro parecer, en efecto, él ha sido uno de los pocos filósofos contemporáneos en haber logrado la apertura de un nuevo horizonte de sentido a partir precisamente de ese territorio residual encarnado por la corporeidad viva que, si para Heidegger separaba el hombre y el animal como un abismo, para él se convierte en cambio en el lugar de un inédito encuentro ontológico cuyas consecuencias, como veremos a continuación, acaban siendo filosóficamente decisivas. Ante todo, el carácter innovador de sus reflexiones se puede apreciar ya desde un punto de vista metodológico, puesto que Merleau-Ponty ha intentado conjugar la interrogación filosófica con los análisis descriptivos de la biología animal, coherentemente con su típico esfuerzo de entrelazar filosofía y no-filosofía para que pudiera de este modo emerger su impensado a-filosófico. Pero también se aprecia desde un punto de vista antropológico, ya que ha querido pensar la diferencia entre hombre y animal sobre la base de una fundamental proximidad ontológica que acaba subvirtiendo las tradicionales definiciones, tanto naturalistas como espiritualistas, de su respectiva esencia. Más precisamente, con sus reflexiones sobre la animalidad Merleau-Ponty ha repensado el ser del hombre y del animal trastocando las clásicas jerarquías dicotómicas de mundo material-mundo espiritual, como las de naturaleza-cultura o instinto-lenguaje, sobre cuya base esa relación había sido metafísicamente articulada.

Ahora bien, el carácter innovador de la concepción merleau-pontiana reside principalmente en el hecho de que por fin le devuelve al animal la dignidad de un ser abierto al mundo y a la alteridad. Y esto, gracias, por un lado, a la afirmación de la existencia en el animal de una interioridad entrelazada miméticamente con el medio ambiente que le rodea (y aquí juega un papel decisivo la reinterpretación de la noción de *Umwelt* propuesta por Von Üexkull); y, por el otro, a la afirmación de una reciprocidad perceptivo-corpórea entre el animal y los otros animales de su propia especie o de otras especies que él define como *interanimalidad* (atribuyendo aquí una función fundamental a las nociones de *forma animal* y de *autopresentación* de Portmann).[23] De este modo, él ha rehabilitado tanto en el hombre como en el animal la corporeidad como dimensión originaria e impensada del ser viviente, de la que surgen naturalmente tanto el comportamiento individual como el ámbito simbólico-expresivo en el cual éste está insertado. Sobre la base de esta proximidad ontológica, Merleau-Ponty llega a atribuir al hombre y al animal tanto una compartida capacidad de vivir una experiencia perceptivo-corpórea de sí mismo, del otro y del mundo ambiente, como la disposición natural al reconocimiento recíproco de un sí mismo individual por parte de una alteridad especular.[24]

En este sentido, el filósofo francés recupera la noción de *Umwelt* porque a ésta le acompaña, en Von Uexküll, la noción paralela de un sujeto animal capaz de captar en su medio am-

23. En los cursos sobre «El concepto de naturaleza» Merleau-Ponty comentó sobre todo de Jakob Johann von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen —Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlín, Springer, 1934; *cfr*. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humaine*, trad. fr. Ph. Muller, París, Denoël, 1965 ; y de Adolf Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Basilea, Reinhardt, 1960 (1948); *cfr*. A. Portmann, *Le forme degli animali*, trad. it. D. Quattrini, Milán, Feltrinelli, 1960.

24. *Cfr*. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 227: «Il faut comprendre la vie comme l'ouverture d'un champ d'actions. L'animal est produit par la production d'un milieu, c'est-à-dire par l'apparition, dans le monde physique, d'un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifiques. D'où l'analyse de la vie générale de l'animal, des rapports qu'il entretient avec son corps, des rapports de son corps et de son milieu spatial (son territoire), de l'inter-animalité soit au sein de l'espèce, soit au sein de deux espèces différentes».

biente unas señales vitales y de actuar espontáneamente en interacción con éste, improvisando cada vez un comportamiento inédito donde externo e interno acaban siendo confundidos. Es en virtud de esta espontaneidad y capacidad de improvisación que puede caer toda determinación casualista-instintiva del comportamiento animal.[25] De hecho, para Merleau-Ponty, contrariamente a lo que hemos visto que afirma Heidegger, el mundo ambiente teorizado por el biólogo alemán no elimina en el animal la capacidad de percibir. Más bien, si es cierto que no se puede hablar para el animal de una percepción de un objeto en cuanto dotado de significado, sino sólo de un comportamiento reflejo en respuesta a las señales procedentes de su reducido ambiente vital, es igualmente cierto que la noción de percepción negada al animal es la de la percepción tal como ha sido filosóficamente concebida por la metafísica. Es decir, de la percepción como unificación intelectual de una multiplicidad de datos sensibles y momento previo de la experiencia reflexiva que en la conciencia humana anticipa la representación del objeto propiamente dicho. Pero la capacidad de percepción que, en la línea del texto de Von Uexküll, Merleau-Ponty atribuye al comportamiento animal en su relación con el medio ambiente no es tanto filosófica cuanto vital.[26] Por consiguiente, la percepción animal puede ser conce-

25. *Cfr. ibíd.*, pp. 229-230: «Il n'y a aucune stimulation du dehors qui n'ait été provoquée par le mouvement propre de l'animal. Chaque action du milieu est conditionnée par l'action de l'animal, la conduite de l'animal suscite des réponses de la part du milieu. Il y a une action en retour de ce que l'animal a fait, qui relance le comportement animal. Bref, l'extérieur et l'intérieur, la situation et le mouvement ne sont pas dans un rapport simple de causalité, et ne peuvent être traduits en termes de "causalité poussée" de l'avant à l'après. Le comportement ne peut être compris si on le comprend instant par instant. Certes, on trouve toujours des conditions suffisantes instant par instant, mais alors on ne saisit pas le rapport de sens. Chaque partie de la situation n'agit qu'en tant que partie d'une situation d'ensemble ; aucun élément d'action n'a, en fait, d'utilité séparée. Entre la situation et le mouvement de l'animal, il y a un rapport de sens que traduit l'expression d'*Umwelt*. L'*Umwelt*, c'est le monde impliqué par les mouvements de l'animal, et qui règle ses mouvements par sa structure propre».

26. *Cfr. ibíd.*, p. 220: «Cette activité comportementale orientée vers un *Umwelt* commence bien avant l'invention de la conscience: dès que l'on a des stimulations qui agissent, non pas par simple présence physique, mais en tant qu'un organisme est disposé à les recevoir et à les traiter comme des signaux. La conscience n'est que l'une des formes variées de ce comportement, elle ne doit

bida mejor bajo el modelo de la percepción onírica, en la que no actúa el pensamiento consciente-representativo sino una red de significados inconscientes y esencialmente enigmáticos.[27] En este sentido, independientemente de la estructura morfológica y de la complejidad del aparato nervioso que diferencia los animales inferiores de los animales superiores y, por ende, independientemente de la estrechez o amplitud de la relación con su correspondiente medio ambiente que los caracterizaría, lo que está en juego es ante todo una relación de reciprocidad y apertura corpóreo-perceptiva a una alteridad significante por parte de una individualidad viva. Está claro que, por lo que acabamos de decir, la individualidad en cuestión no es pensable en los términos de una subjetividad consciente en el sentido del ser humano, pero esto no quita que el animal encarne en sí igualmente una individualidad como centro de irradiación de un comportamiento orientado hacia una alteridad que emerge de su correspondiente medio ambiente. Dicho de otro modo, para Merleau-Ponty no hay ninguna fractura entre los diferentes mundos ambiente que van del de la medusa, la abeja o el perro, hasta el del hombre, sino más bien un progresivo y continuo envolvimiento de la *Umwelt* de la forma de vida más baja en la de la forma de vida más alta, así como están distribuidas en la sucesión natural de los seres vivientes.[28]

pas être définie de l'intérieur, des son point de vue à elle, mais telle que nous la saisissons à travers le corps des autres».

27. *Cfr. ibíd.*, p. 233: «Si on voulait user d'une analogie avec la vie humaine, il faudrait comprendre l'orientation de ce comportement comme quelque chose de semblable à l'orientation de notre conscience onirique vers certains pôles qui ne sont jamais vus pour eux-mêmes, mais qui sont pourtant directement cause de tous les éléments du rêve. Un tel mode de connaissance est applicable aux rapports entre elles de parties de l'organisme, aux rapports de l'organisme à son territoire, des animaux entre eux, si bien qu'on ne voit plus bien où commence le comportement et où finit l'esprit».

28. *Cfr. ibíd.*, p. 232: «Uexküll insiste sur l'enveloppement des *Umwelten* les unes dans les autres: tout ce dont nous parlons ne fait pas partie seulement de l'*Umwelt* humain. L'enveloppement d'un *Umwelt* par une autre est requis par le sien. Nous aussi, hommes, nous vivons dans l'*Umwelt* de l'autre, dit-il», y pp. 233-234: «La notion d'*Umwelt* rend compte de la constitution de l'organisme anatomique, physiologique, comme de celle des activités supérieures. [...] Dans la physiologie la plus simple, nous retrouverons des comportements très semblables aux comportements dits supérieures. Réciproquement, il va falloir concevoir les phénomènes supérieurs selon le mode d'existence des comportements inférieurs».

Evidentemente, se trata de una continuidad interna al mundo animal que en su descripción es tan indiferente a la jerarquía humanístico-metafísica de origen aristotélico como ajena a la crítica antihumanista-espiritualista que Heidegger ha dirigido a ésta. Crítica en virtud de que, como hemos visto, la exclusiva capacidad del hombre de configurar un mundo de significados lo diferenciaría de modo absoluto de la pobreza de mundo que definiría por contraste al animal, después de haber separado desde el principio con un abismo ontológico la existencia humana de la vida biológica. En otra dirección van las reflexiones merleaupontianas cuando se dirigen al fenómeno del mimetismo animal, en el que la capacidad de modificar la propia morfología, su propio aspecto exterior, resulta finalmente inseparable de la capacidad del animal de comportarse en interacción con el mundo ambiente que le envuelve en calidad de portador de símbolos cuyo valor es fundamentalmente vital.[29]

Además, justo en relación con el mimetismo animal Merleau-Ponty acaba enfrentándose a un problema fundamental de la hermenéutica de la vida animal que está desarrollando en estas páginas. Nos referimos al carácter profundamente crítico de su pensamiento con respecto al carácter utilitarista de la noción de finalidad del comportamiento animal sostenida por el darwinismo. En efecto, según la teoría evolucionista, que se basa en la idea de selección natural del comportamiento adaptativo de la especie más adecuado al medio ambiente que le rodea, el fenómeno del mimetismo animal respondería principalmente al instinto de supervivencia (estrategias de ocultación, engaño del predador, etc.). Para Merleau-Ponty, en cambio, ese fenómeno indicaría más bien la indivisión y proyección mágico-onírica del animal con su medio ambiente, del organismo con lo que le rodea, indivisión que tendría en realidad su origen en la más profunda actividad productora de formas que definiría ontológica-

29. *Cfr. ibíd.*, p. 231: «[...] des conditions extérieures identiques entraînent différentes possibilités de comportement. Le crabe utilise le même objet (l'anémone de mer) à des fins différentes: tantôt pour camoufler sa coquille et se protéger ainsi contre les poissons, tantôt pour se nourrir, tantôt, si on lui a enlevé sa coquille, pour la remplacer. Autrement dit, il y a ici commencement de culture. L'architecture des symboles, que l'animal apporte de son côté, définit ainsi, au sein de la Nature, une espèce de pré-culture. L'*Umwelt* est de moins en moins orienté vers un but et, de plus en plus, interprétations de symboles».

mente a la naturaleza.[30] Esta crítica al utilitarismo darwinista se puede justificar, además, poniendo el acento en la proliferación de formas y colores de la superficie animal que en la mayoría de los casos no sólo es inútil sino altamente peligrosa por la conservación de la vida del propio animal. De hecho, esta excesiva visibilidad acaba exponiéndole mucho más a la muerte violenta por mano de eventuales predadores.[31]

Ahora bien, es justamente a partir de esta cuestión de la finalidad interna a la vida (*teleología*) que Merleau-Ponty intenta repensar, más allá del *impasse* naturalista propio del darwinismo, la familiaridad corpóreo-ontológica entre el hombre y el animal, como el elemento esencial de una más profunda tendencia del ser viviente en cuanto tal. De hecho, lo que está fundamentalmente en juego en el fenómeno del mimetismo es la tendencia esencial de la vida a la *autoaparición* como emblema de su ser más propio. Para comprender el sentido de esta concepción, podría ser útil reconstruir ante todo su relectura filosófica de la obra *Die Tiergestalt* del biólogo suizo Adolf Portmann. Éste, en efecto, habla en este texto a propósito de la vida animal de una tendencia innata a la *autopresentación* (*Selbstdarstellung*) para referirse específicamente a la tendencia fundamental interna a la vida, tanto vegetal como animal, a mostrarse o a «ser vista». Fenómeno puesto sobre todo en evidencia por la indiscutible abundancia y riqueza de dibujos y figuras que caracteriza las formas exteriores animales desde las especies más simples a las más complejas. La cuestión central que la obra del biólogo suizo intenta delimitar con sus descripciones morfológicas es, por tanto, la del papel que juega la forma animal con respecto a las funciones orgánicas internas necesarias para el mantenimiento con vida del organismo.[32]

30. *Cfr. ibíd.*, p. 241: «Il y a de nombreux cas d'hypertélie, une prodigalité des formes réalisées para la vie: l'adaptation n'est pas le canon de la vie, mais une réalisation particulière dans le flot de la production naturelle. [...] L'utilité n'est donc pas un critère de la vie».

31. *Cfr. ibíd.*, pp. 242-243: «Ces faits, au contraire, sont l'occasion de mettre en cause l'idéologie darwinienne: la vie, ce n'est pas seulement une organisation pour survivre, il y a dans la vie une prodigieuse floraison de formes, dont l'utilité n'est que rarement attestée et qui même, parfois, constituent un danger pour l'animal. Il faudrait donc admettre une relation intrinsèque entre le substrat et l'animal, une possibilité d'indivision entre l'entourage et l'animal».

32. *Cfr. ibíd.*, p. 244: «Le point de départ de l'étude de Portmann, de Bâle, c'est qu'il est arbitraire de s'en tenir, dans l'étude de l'organisme, à l'étude de

Más precisamente, la problemática biológica desemboca en la problemática filosófica cuando Portmann se pregunta si las apariencias exteriores del animal están al servicio de las funciones orgánicas internas, como la biología evolucionista tiende a creer, o si, al revés, no son las funciones orgánicas internas las que, más originariamente, están al servicio de las formas exteriores mediante las cuales el organismo viviente se presenta en su mundo ambiente.[33] Desde este punto de vista, la observación relativa a la diferencia entre la simetría y el orden que generalmente caracteriza la forma externa de los animales y la asimetría y el desorden que en cambio caracterizan la disposición de los órganos internos, contribuye a la comprensión de la superficie como de un órgano dotado de un poder de expresión claramente más complejo y articulado, y por eso biológicamente superior, del más primitivo y poco diferenciado orden interno. Es gracias a la forma externa que el individuo de una especie puede diferenciarse del otro individuo perteneciente a su misma especie o a otra especie y que, por consiguiente, la vida puede reproducirse indefinidamente. En nombre de esta inversión de prioridad entre órgano interno de tipo metabólico, destinado a funciones de tipo digestivo o reproductivo dirigidas a la autoconservación, y órgano externo aparente como órgano del ser visto y reconocido por el otro, Portmann defiende el valor de las formas externas como fenómeno biológico fundamental. La idea filosófica que se afirma de este modo tiene que ver, entonces, con un rechazo explícito del prejuicio metafísico según el cual la verdad residiría en el interior y no en el exterior de la realidad aparente, como la cosa en sí que se esconde detrás de las apariencias sensibles, o como paralelamente, en el caso del sujeto, la superior interioridad consciente se ocultaría detrás de la inferior exterioridad de la manifestación corpórea. Contrariamente a este punto de vista, tanto para Portmann como para Merleau-Ponty, lo esencial no acontece en el

l'intérieur. C'est là un préjugé. Nous admettons naturellement que le plus réel, c'est le plus profond, qu'il se tient toujours caché au-dedans. Or la considération de l'apparence, de la forme (*Gestalt*) animal n'est pas du tout une chose sans intérêt».

33. *Cfr. ídem*: «Les lois de l'intérieur et de l'extérieur ne sont pas du même ordre: l'intérieur donne l'impression d'une machine, l'extérieur donne plutôt l'impression d'un produit de l'art. L'extérieur est symétrique, l'intérieur est asymétrique. La différenciation de l'animal s'exprime d'une façon plus claire dans sa surface extérieure que dans son organisation intérieure».

interior sino en la superficie del cuerpo del animal y, por extensión ontológica, en la del hombre.[34]

Del mismo modo, la oposición al utilitarismo darwinista según el cual las formas exteriores en los seres vivos fungen de mero instrumento para la autoconservación del individuo y de la especie, se hace manifiesta también gracias al concepto de *autopresentación*.[35] Como muestran los ejemplos sacados de la descripción de las formas animales, como es en el caso de la inmensa variedad de tipologías del plumaje de las aves, el fenómeno decisivo no es relativo a la pigmentación colorada entendida como residuo externo de unos procesos orgánicos internos de tipo químico-fisiológico más esenciales. Por el contrario, para Merleau-Ponty, este fenómeno estaría vinculado a la fundamental tendencia del animal a «ser visto», es decir a mostrarse como apariencia visible.[36] Así que, en este caso no se trata tanto de un ingenioso truco

34. Sobre la importancia de la ruptura con la metafísica a partir de este planteamiento filosófico-biológico, compartido por Merleau-Ponty y Portmann, que rehabilitaría el sentido ontológico de la exterioridad corpórea como forma vital y autopresentación del ser, ha escrito unas páginas decisivas: Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (1971), Nueva York-Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; H. Arendt, *La vida del espíritu*, trad. cast. C. Corral, Barcelona, Paidós, 2002, en part. pp. 50-54, el párrafo titulado «La inversión de la jerarquía metafísica: el valor de la superficie». Para una comparación de Merleau-Ponty y Portmann véase también: Jean Dewitte, «L'interanimalité comme intercorporeité et intervisibilté: Merleau-Ponty lecteur de Portmann», en J. Gayon, P. F. Moreau (eds.), *Corps et individuation*, Annales Doctorales, n.º 1, Editions Universitaires de Dijon, 1998, pp. 89-119.

35. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 246: «Il faut critiquer l'assimilation de la notion de vie à la notion de poursuite d'une utilité, ou d'un propos intentionnel. La forme de l'animal n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une valeur existentielle de manifestation, de présentation. Ce que montre l'animal, ce n'est pas une utilité; son apparence manifeste plutôt quelque chose qui ressemble à notre vie onirique».

36. *Cfr. ibíd.*, pp. 244-245: «Que signifie au juste cette différence entre l'intérieur et l'extérieur? Prenons l'exemple de l'ornement des animaux. [...] De même les plumes des oiseaux sont-elles jointes d'une façon telle qu'elles forment un dessin d'ensemble. Comment comprendre ces exemples? La convergence entre les éléments du dessin est un fait constatable, comme n'importe quelle autre convergence de l'organisme, comme la convergence des éléments qui permettent le phénomène de la digestion. De même que les poumons sont réalisés avant que l'embryon ait de l'oxygène à respirer, de même l'ensemble des taches comporte-t-il une référence à un œil possible, à un "ensemble sémantique", à un "ensemble critique" qui permet à l'animal d'être reconnu par son congénère».

de la naturaleza dirigido a la conservación de las funciones orgánicas internas mediante el uso de la forma externa para la búsqueda de parejas sexuales o para el engaño de posibles predadores. Más bien, la forma externa se debe apreciar como «órgano del aparecer», es decir como un órgano de significación para un ojo que puede mirarla y reconocerla (piénsese en el ejemplo recordado por Merleau-Ponty de las veintisiete especies de cangrejos de las islas Barnave, entre los cuales se pueden describir veintisiete tipos de ceremonias sexuales diferentes, que contradicen claramente el sentido último del utilitarismo evolucionista).[37]

Con todo ello, un aspecto no secundario de este planteamiento es que la revalorización del sentido ontológico de la exterioridad corpóreo-perceptiva definida a partir de la superficie formal de la vida animal no es exclusiva de los animales dotados de vista, sino que es extendible *mutatis mutandis* a las demás formas de vida. En este sentido, si es cierto que toda forma de vida que puede ver y simultáneamente ser vista, lo es también que la que puede tocar puede ser tocada, así como la que puede oír puede ser oída, o la que puede oler puede ser olida. Finalmente, lo que contribuye a definir el carácter esencial de la vida animal es la primacía ontológica del percibir corpóreo, puesto que toda forma de vida que puede percibir, podríamos decir con Merleau-Ponty, puede ser percibida.[38]

37. *Cfr. ibíd.*, pp. 245: «L'étude de l'apparence des animaux reprend de l'intérêt quand on comprend cette apparence comme un langage. Il faut saisir le mystère de la vie dans la façon dont les animaux se montrent les uns aux autres. C'est ainsi que chez les vingt-sept espèces de crabes des îles Barnave, il y a vingt-sept types différents de parades sexuelles. Il ne faut pas voir dans cette manifestation de la sexualité le simple ornement d'un fait essentiel, qui serait le rapprochement des cellules mâles et des cellules femelles, car on ne comprendrait pas alors la richesse de ces manifestations. La sexualité, si elle ne visait que l'utile, pourrait se manifester par des vois plus économiques».

38. *Cfr. ibíd.*, pp. 246-247: «Le mimétisme nous oblige à admettre, entre la morphologie animal et le *milieu*, une relation interne de ressemblance. Tout se passe comme s'il y avait une indivision, un rapport perceptif entre les deux. [...] La relation de l'animal au milieu est-elle une relation physique au sens étroit du mot? Telle est justement la question. Ce que le mimétisme paraît au contraire établir, c'est que le comportement ne peut se définir que par une relation perceptive et que l'Etre ne peut pas être défini en dehors de l'être perçu».

IV. **Hacia una nueva ontología de la vida**

Ahora bien, por lo dicho hasta el momento se podría definir la vida como una tendencia a la *autopresentación* de una individualidad que se expone y se muestra a otra individualidad similar o interespecífica, capaz de reconocer su presencia sensible como un dato vital absoluto. Y es precisamente para definir esta tendencia al recíproco reconocimiento corpóreo-perceptivo mediante autopresentación sensible, que Merleau-Ponty recurre a la noción de *interanimalidad*. Él habla al respecto de una «relación especular» entre animales de la misma especie, o incluso de otras, dentro de la cual «cada uno es espejo del otro».[39] Por consiguiente, parece claro que esta descripción biológico-filosófica de la proliferación inmotivada de las formas vivientes acabe por trastocar el punto de vista funcionalista dominante en el evolucionismo, puesto que el exceso de formas a través de las cuales se muestran los animales representaría una flagrante contradicción en términos de su principio explicativo de tipo reduccionista-utilitarista. El instinto de autoconservación que define para el darwinismo la vida animal, en efecto, habría sido concebido bajo el modelo de existencia de la cosa física, es decir sobre la base de una reducción del ser de la vida al ser de la materia inerte. Desde este punto de vista, tanto el ser animal como el ser humano estarían determinados fundamentalmente por un instinto de autoconservación heredado de la estructura interna de la materia que, por su propia esencia, en cuanto sustancia-cosa, tendería a mantenerse en sí unida y compacta según su configuración químico-física.[40] En contraste con esta perspectiva, lo que mueve el

39. *Cfr. ibíd.*, p. 247: «Il y a autant de relations entre les animaux d'une même espèce que des relations internes entre chaque partie du corps de chaque animal. Le fait qu'il y ait une relation entre l'aspect extérieur de l'animal et sa capacité de vision semble le prouver : l'animal voit selon qu'il est visible. Ceci nous ramène aux mêmes considérations philosophiques. De même que, tout à l'heure, il y avait un rapport perceptif avant la perception proprement dite, de même, ici, il y a un rapport spéculaire entre les animaux: chacun est le miroir de l'autre. Ce rapport perceptif redonne une valeur ontologique à la notion d'espèce. Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une inter-animalité».

40. Al respecto cabe recordar que desde *La structure du comportement* (PUF, París, 1942), Merleau-Ponty ha criticado rotundamente aquellas ciencias humanas que tenían la tendencia a reducir el ser del hombre al ser de la materia,

ser de la vida animal y humana es la finalidad propia de la dimensión corpóreo-perceptiva: la tendencia de una individualidad a manifestarse, aparecer y presentarse a una alteridad que funge de espejo para el recíproco reconocimiento ontológico. Sobre la base de esta peculiar *teleología* intrínseca a la vida, Merleau-Ponty intenta repensar, más allá del *impasse* reduccionista propio del naturalismo darwinista, la familiaridad corpóreo-perceptiva entre hombre y animal, cual profunda tendencia ontológica del ser viviente a «ser percibido». Lo que esta finalidad corpóreo-perceptiva permite finalmente poner de relieve es la apertura de una inédita zona intermedia, dentro de la cual desaparece la frontera esencialista entre un ser humano libre-activo-consciente-espiritual y un ser animal condicionado-pasivo-instintivo-material. Se trata por tanto de una dimensión *impensada*, en la que la animalidad se redescubre como el otro lado *intra-ontológico* de la humanidad (no es una casualidad que en las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, para definir esa continuidad ontológica del hombre con la naturaleza, Merleau-Ponty hable de *entrelazamiento* hombre-animalidad).[41] En conclusión,

como el conductismo y la neuropsicología. Sin embargo, si en la obra del '38-'42 el filósofo se hallaba en una posición más cercana al planteamiento continuista de tipo dialéctico-estructuralista sostenido por Kurt Goldstein (*cfr. Der Aufbau des Organismus*, trads. fr. E. Burckhardt y J. Kuntz, *La structure de l'organisme*, Gallimard, París, 1983), es decir, a un esquema teórico en el que el hombre representaría el punto más alto dentro del orden jerárquico de las formas vivientes debido a su naturaleza simbólica, en este tardío contexto es evidente que ese enfoque se ha replanteado a partir de una nueva concepción de la vida ya no jerárquica ni antropocéntrica y orientada más bien a captar el elemento de continuidad en la dimensión más originaria de la corporeidad viviente y de su carácter esencial de forma perceptible y autoaparición. Sobre la diferencia entre las concepciones de la relación animal-humano de la primera obra y los cursos en el Collège de France, véase Etienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2004.

41. *Cfr.* Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), París, Gallimard, 2003, en part. p. 322, donde refiriéndose al plan de trabajo del libro que estaba redactando, el filósofo escribe: «doit être présenté sans aucun compromis avec l'*humanisme*, ni d'ailleurs avec le *naturalisme*, ni enfin avec la *théologie*. Il s'agit précisément de montrer que la philosophie ne peut plus penser suivant ce clivage: Dieu, l'homme, les créatures», sino más bien como el comienzo de una nueva filosofía de la Naturaleza entendida como «description de l'*entrelacs* homme-animalité», sobre cuya base «il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie».

si lo que puede definir el comportamiento animal y humano es la tendencia esencial de la vida a la *autoaparición*, es en el seno de esa continuidad vital que se puede finalmente rescatar el aparecer corpóreo del viviente por encima de esa esencia humana que la metafísica occidental ha pensado mayoritariamente como pensamiento, pura interioridad espiritual y fundamento último de la verdad del mundo. Lo que muestra con extrema claridad la proliferación inmotivada de las formas animales es el hecho ontológico fundamental de que el *ser es aparecer*: es la visibilidad de la forma exterior, la superficie sensible, la dimensión ontológica originaria que hace pensable la apertura al ser de la vida.[42]

Por esta razón, la tarea de una filosofía sinceramente interesada en la comprensión del nexo ontológico de animalidad y humanidad, para Merleau-Ponty, ya no puede coincidir con el retorno a la verdad en sí ocultada en la interioridad del espíritu en tanto que cofre metafísico de la esencia de las cosas, es decir, con una actitud que, como hemos visto anteriormente, el propio Heidegger en realidad no ha abandonado de modo definitivo. Como se ha intentado mostrar, el sentido profundo de estas páginas es el de un esfuerzo radical de repensar el *aparecer* a partir del *aparecer* en cuanto tal. Reflexionar sobre la teleología de la vida equivale, entonces, a repensar la vida como tendencia natural a la autoaparición y al reconocimiento intra-ontológico de una proximidad que, más allá de toda jerarquía metafísica, atraviesa la gran familia de los seres vivientes sin solución de continuidad.

42. *Cfr*. M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 248: «La vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, "l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort", mais c'est une puissance d'inventer du visible. L'identité de celui qui voit et de ce qu'il voit paraît un ingrédient de l'animalité».

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE LA NUEVA ONTOLOGÍA
(La lectura merleaupontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza)

Mariana Larison
Université de Paris 1 (Francia)
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

En el primer curso sobre la noción de naturaleza en el *Collège de France* durante el año universitario 1956-1957, Merleau-Ponty distingue tres grandes momentos en el desarrollo histórico-filosófico de esta noción: un primer momento representado por Aristóteles y la tradición estoica, un segundo momento inaugurado por la tradición que Merleau-Ponty llama de «los cartesianos»; y un tercer momento que comienza con la filosofía schellinguiana.

La tradición cartesiana introduce, a los ojos de Merleau-Ponty, un doble problema al que la tradición posterior no dejará de enfrentarse: por un lado, la dualidad entre *res extensa* y *res cogitans*; por otro, el lugar inclasificable del cuerpo propio y, en general, de la organización natural en un mundo limitado a estas dos sustancias. Frente a este problema y sus posibles soluciones, Merleau-Ponty se coloca del lado de aquellos filósofos que:

> [...] intentan pensar la producción natural a partir de la *Crítica del juicio*. La producción natural no debe ser considerada como un surgimiento a partir de la nada [...] La Naturaleza, para los cartesianos, daba lugar a dos preguntas: ¿por qué existe algo y no más bien nada?, ¿por qué esto y no otra cosa? Los cartesianos respondían a esto mostrando, bajo una contingencia aparente, una necesidad radical, sea bajo la forma de un sistema de leyes (Descartes), sea bajo la forma de la selección del posible con más peso. Para Schelling, Bergson y Husserl, semejante modo de explicar la Naturaleza desnaturaliza la Naturaleza, le quita su carácter propio.[1]

1. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature: Notes de cours au Collège de France*, París, Seuil, 1995, pp. 118-119.

Pues bien, la primera pregunta que se impone frente a esta genealogía de la noción de naturaleza es: ¿por qué Schelling se encuentra a la cabeza de una tradición de pensamiento de la que Merleau-Ponty se reconoce parte?

Para comenzar a elucidar esta pregunta, deberemos considerar primero algunos elementos de la lectura merleaupontiana de Schelling.

Entre los autores que componen lo que podríamos llamar la «tradición merleaupontiana», Schelling es sin duda el menos conocido por nuestro filósofo. A excepción del seminario sobre la naturaleza, las referencias textuales a Schelling en la obra de Merleau-Ponty —y sobre todo en los textos anteriores a este seminario— son escasas. Y si se lee con atención, incluso en el marco del curso sobre la naturaleza, las referencias a Schelling son en la mayoría de los casos indirectas.

En efecto, Merleau-Ponty parece haber leído a Schelling sólo a través de los *Ensayos* recopilados por S. Jankélevitch[2] en 1947, ellos mismos fragmentos de obras que van del primer Schelling hasta el último y que ofrecen una visión fragmentaria de la compleja filosofía del autor. El resto de las citas se encuentra mediado por otras lecturas, principalmente las de Jaspers[3] y de Löwith.[4]

Y sin embargo, Merleau-Ponty parece ser muy consciente de las vicisitudes del pensamiento schellinguiano, y de la tarea que quiere realizar *en ocasión* de su acercamiento al pensamiento del filósofo alemán, como lo atestigua esta nota inédita de la preparación del curso:

> No [una] interpretación de la filosofía de Schelling: ésta ha cambiado, no es armoniosa [*composée*], sino siempre reiniciada. Por razón de principio: es una experiencia, no una *Grunsatzphilosophie*. Intentaremos describir el lazo intelectual de esta experiencia.[5]

2. Friedrich Schelling, *Essais*, París, Aubier, 1947.

3. Karl Jaspers, *Schelling*, Munich, Piper, 1955.

4. Karl Löwith, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, París, Calman-Lévy, 1991. (También hay lecturas de: György Lukács, *La destruction de la raison*, París, L'Arche, 1958 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Ophrys, 1952; Rudolf Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft*, Bâle, 1954.)

5. Maurice Merleau-Ponty, manuscrito depositado en la Bibliothèque Nationale de France, Fonds Merleau-Ponty, vol. XV, p. 49.

Aunque un poco oscura a primera vista, esta nota nos alcanza, por el momento, para comprender la intención general del curso que nos ocupa. Ésta no es el seguimiento minucioso ni de un texto en particular ni del conjunto de la obra de Schelling en general a través de cada uno de sus momentos. Ella se presenta, al contrario, como el seguimiento de una «experiencia».

Pero, ¿por qué Merleau-Ponty habla aquí de una «experiencia»? ¿Por qué es importante describirla? ¿Qué es lo que Merleau-Ponty encuentra tan atractivo en el pensamiento de Schelling?

Y bien, es precisamente en el momento de la articulación entre su lectura de Schelling y de las filosofías de Bergson y de Husserl (los otros dos miembros de la tradición merleaupontiana) que encontramos, en las notas inéditas, la pista del sentido y la función de la figura de Schelling dentro de la genealogía merleaupontiana de la noción de naturaleza. En efecto, en el momento de comenzar la exposición de la filosofía de Bergson, Merleau-Ponty se formula claramente la pregunta: «¿Por qué después de Schelling, en su línea?», a lo que se responde enseguida:

> Schelling nos retuvo a causa de:
>
> 1) Idea de *erste Natur* [...] como de un principio oscuro en Dios mismo, por contraste con la luz de un naturante cartesiano, irreductible a esta luz, inexplicable por ella.
>
> 2) Para continuar, idea de un esfuerzo filosófico de intuición por encontrar, más acá de la reflexión idealista, este término prereflexivo —por [visualizar] la producción natural → la filosofía como «vidente».[6]

Se sigue así de esta nota que habría por lo menos dos aspectos fundamentales de este pensamiento que se encuentran en el origen de una tradición de la que Merleau-Ponty se reconoce parte: por un lado, cierta manera de pensar la naturaleza; por otro, cierta forma de concebir la filosofía. Cuál es este modo y cuál es su relación con el último proyecto merleaupontiano es precisamente lo que intentaremos comprender en este trabajo.

Para este fin deberemos, en primer lugar, situar la lectura merleaupontiana de Schelling en el marco general de su presentación en torno de la noción de naturaleza. Luego, intentaremos determinar el aporte específico que encuentra en ella Merleau-

6. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 81.

Ponty en el desarrollo histórico y filosófico de esta noción. Finalmente, intentaremos determinar en qué sentido esta lectura de Schelling permite comprender mejor el último proyecto filosófico de Merleau-Ponty.

Las aventuras de la naturaleza

Comencemos por el principio. Tal como Merleau-Ponty lo estableció en la primera parte del curso 1956-1957, la tradición que él llama de los «cartesianos» introdujo, en el seno de la idea de Naturaleza, una escisión a través de las ideas de *naturante* y de *naturado*.

> Es en Dios que se refugia entonces todo lo que podía ser interior a la Naturaleza. El sentido se refugia en el *naturante*; el *naturado* se transforma en producto, [en] pura exterioridad.[7]

Con Kant se produciría, según Merleau-Ponty, el primer desafío a la idea cartesiana de Naturaleza, pues él habría sido el primero en «elevarse contra la idea de *naturante*».[8]

En efecto, retomando el extraordinario pasaje kantiano de *La imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios*,[9] Merleau-Ponty observa cómo Kant tira por tierra todas las esperanzas de probar un principio último e incondicionado a partir de la razón especulativa. Ya que, sostiene Kant, si la Razón no puede evitar cuestionar la incondicionalidad divina, ella no puede sin embargo dar sobre esta incondicionalidad ninguna respuesta. En ese momento, «todo se desmorona debajo nuestro, y tanto la más grande perfección como la más pequeña flotan sin sostén delante de la razón especulativa...».[10]

Frente a la pregunta por el fundamento del Ser más perfecto, el ser necesario, no tenemos ninguna respuesta. Él es, para la razón humana, *Grundlos*.

7. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 26.
8. *Ibíd.*, p. 59.
9. Immanuel Kant, «Dialéctica trascendental», en *Crítica de la razón pura*, capítulo 3, quinta sección.
10. Citado por Merleau-Ponty en *La Nature*, *op. cit.*, p. 59.

> Hemos visto [con los cartesianos]: naturaleza producto inevitable de un *naturante* infinito —éste causa de sí, ser necesario, plena positividad.
>
> La objeción kantiana: es, para la razón humana, el abismo.[11]

Pues bien, según Merleau-Ponty, Kant permanece en la enunciación de este problema. Schelling irá mucho más lejos y hará de este abismo (*Abgrund*) anterior al ser —es decir, de lo que existe sin razón, de lo no-sabido— la figura misma de Dios.

Es en este punto que Schelling marca la diferencia: para los cartesianos, si el mundo o algo debe existir para nosotros, debe observar tales leyes de estructura, leyes de estructura que constituyen la esencia misma de la cosa. Para ellos, si el mundo ha sido creado *ex nihilo*, debe tener una razón última por la cual algo sea y por la que sea esto más bien que otra cosa. Frente a esta posición encontramos en Kant, dice Merleau-Ponty, «un pensamiento inevitable e insoportable a propósito del ser absolutamente necesario [...] *El ser necesario como abismo* para la razón humana [...]».[12]

En el caso de Schelling, afirma Merleau-Ponty, no hay por el contrario «razón de guardar este trans-mundo con relación al cual hay una falta en el hombre —Dios o el ser necesario no simplemente abismo para mí, sino abismo en sí, él es lo que resta *Grundlos*, no la causa de sí, sino sin causa, surgimiento puro, inmotivado por una esencia».[13]

Pues bien, el giro schellinguiano ya permite pensar una nueva relación dentro de la naturaleza. Una relación donde las nociones de *naturante* y *naturado*, en el sentido tradicional de los términos, no tendrán más sentido.

Según Merleau-Ponty, esto es precisamente lo que Schelling hace cuando piensa la naturaleza. Si, para los cartesianos, el infinito era pura positividad, plenitud y perfección de atributos, el infinito en sentido schellinguiano será abismo, oscuridad sin fondo. Este infinito no implica necesariamente su existencia. Es un infinito que tiene necesidad de pasar a la existencia, y lo hará a través de la naturaleza. Es por esto que la naturaleza no es

11. M. Merleau-Ponty, manuscrito depositado en la Bibliothèque Nationale de France, *op. cit.*, p. 49.
12. *Ibíd.*, p. 53.
13. *Ídem.*

Dios. Ésta se encuentra más allá de los seres finitos y más acá de Dios. Existiría, entre uno y los otros, una mediación. «La relación *naturante-naturado* no es más en sentido único y, siendo el infinito abismo, tiene, en un sentido, necesidad del mundo».[14]

Entre el infinito como abismo y los productos finitos, existe una producción ciega que establece entre ellos una mediación dialéctica. El infinito es la naturaleza como producción siempre por recomenzar. Lo finito es la naturaleza como producto. Entre ellos se encuentra una contradicción productiva, en la que uno tiene necesidad del otro para existir. Así, lo infinito no es más trascendente a estos seres, sino una manifestación de éstos.

Pues bien, para Merleau-Ponty, la Naturaleza así comprendida, es la naturaleza primordial, la *erste Natur*, la fuerza ciega, el principio bárbaro. Pero, si la causa final de los productos de la naturaleza (su sentido y finalidad) no se encuentra en una causa eficiente (el *naturante*), el problema es cómo pensar lo *naturado*. La respuesta llegará, sostiene Merleau-Ponty, retomando una vez más la cuestión abierta por Kant en la segunda parte de la tercera Crítica.[15] Es ahí que Kant expone en toda su amplitud la antinomia de las máximas de la facultad de juzgar frente al problema de los organismos vivientes.[16]

Kant establece allí que, en relación con los productos del arte o de la naturaleza, no tenemos más que dos tipos de causalidad:[17]

> Un ser organizado no es, pues, una simple máquina, ya que ésta dispone exclusivamente de una *fuerza motriz*; pero el ser organizado posee en sí una *fuerza formatriz* que comunica a los materiales que no la poseen (los organiza), por tanto fuerza motriz que se transmite y que no es explicable por el simple poder del movimiento (el mecanismo).[18]

He aquí el problema: ¿cómo pensar los organismos vivientes, que parecen ser a la vez productos y fines de la naturaleza? Frente a esta pregunta se coloca la siguiente antinomia:

14. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 61.
15. *Cfr. ibíd.*, p. 62.
16. *Cfr.* Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, París, Gallimard, 1985, §§ 70 y ss.
17. I. Kant, *op. cit.*, p. 336.
18. *Ibíd.*, p. 338.

> La *primera de estas máximas* [de la facultad de juzgar] es la *tesis*: toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser considerada como posible según las simples leyes mecánicas. La segunda máxima es la antítesis: algunas producciones de la naturaleza material no pueden ser consideradas como posibles según las simples leyes mecánicas (su apreciación exige una ley distinta de la causalidad, a saber, la de las causas finales).[19]

Esta antinomia se debe al hecho que, si bien el entendimiento sólo nos permite «apreciar» los fenómenos de la naturaleza material a través de leyes mecánicas, no es menos cierto que la razón puede suponer otras leyes que actúen en estos eventos. En efecto, «no podemos probar de ninguna manera la imposibilidad de la producción de productos organizados de la naturaleza por el simple mecanismo de la naturaleza» porque «no podemos alcanzar de ningún modo el principio interno totalmente suficiente de la posibilidad de una naturaleza (principio que se encuentra en lo suprasensible)».[20] Más aún, «en relación con nuestra facultad de conocer, el simple mecanismo de la naturaleza no puede ofrecer ningún fundamento de explicación de la producción de seres organizados».[21]

Pues bien, según Kant, esta antinomia sólo es aparente, en la medida en que no se trata aquí de un principio objetivo de la naturaleza sino de una máxima de nuestra facultad de juzgar, que es subjetiva al mismo tiempo que universal. Si es aparente, es porque no se trata de un problema externo, sino de una antinomia que *nuestro entendimiento humano* no nos permite resolver. Finalmente, el fundamento de una máxima tal se encuentra en el hecho que «yo no puedo, a partir de la constitución propia de mis facultades de conocer, juzgar de otro modo la posibilidad de estas cosas y de su producción que pensando para ésta una causa que actúa según intenciones, y pensando entonces un ser productor en analogía con la causalidad del entendimiento».[22]

Así, la organización de los seres vivos no podría ser explicada por leyes mecánicas, y Kant atribuye esta imposibilidad a los límites de nuestras facultades cognitivas. Él encuentra algo como

19. *Ibíd.*, p. 352.
20. *Ibíd.*, p. 354.
21. *Ibíd.*, p. 355.
22. *Ibíd.*, p. 366.

una finalidad, pero afirma al mismo tiempo que no podemos conocerla.

Como lo muestran los remarcables últimos aparatos de la *Crítica del juicio*, la única manera de salir de esta antinomia sería apelar a un *intellectus archetypus*, a partir del cual la escisión entre causalidad y finalidad perdería sentido. Sólo podrían pensarse de otro modo las relaciones dentro de la naturaleza a partir de un entendimiento intuitivo, capaz de concebir intuitivamente. Dicho de otro modo, haría falta un tipo de ser en el que las facultades de la razón y de la sensibilidad no estuvieran separadas.

Es así como Schelling, según Merleau-Ponty, toma su punto de partida allí donde Kant ha dejado la puerta abierta: en el § 76 de la *Crítica del juicio*. Y, en efecto, como lo veremos en lo que sigue, las dos cuestiones importantes que Merleau-Ponty releva del pensamiento schellinguiano tienen su origen en este parágrafo: por un lado, la continuación de un pensamiento a partir del modelo de los organismos vivientes; por otro, una nueva manera de pensar la intuición.

Naturaleza y experiencia

Merleau-Ponty comienza la segunda sección del curso dedicado a Schelling con la notación siguiente: «Aquí también, Schelling parte de Kant: "Lo que Kant, al extremo de su sobrio discurso, ha concebido como un sueño, he querido vivirlo y experimentarlo"». Y agrega inmediatamente después: «Schelling quiere hablar aquí del § 76 de la *Crítica del juicio*. Kant parece entonces dejarse guiar por el fenómeno del ser vivo».[23]

Como nos lo enseña el fenómeno del ser viviente, existe una manera de pensar los fenómenos que no se reduce ni a una relación teleológica ni a una mecánica. El organismo viviente nos enseña que hay una prioridad del Todo sobre las partes, y ésta no se explica ni por el agregado de una causalidad externa, ni por la acción de una finalidad externa de la que sería el producto. Este tipo particular de producción es la producción natural. Según Kant, nosotros no podemos, *stricto sensu*, sino imaginarla, y de ningún modo conocerla. Dicho de otro modo, no pode-

23. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 62.

mos tener el concepto y la intuición sensible de esta producción. Para Schelling, por el contrario, habría un concepto y una intuición de esta producción natural, aunque en un sentido distinto. Examinemos esto más lentamente.

La intuición que nos pone en contacto con la producción natural no puede ser, evidentemente, una intuición en sentido kantiano. Es en este sentido que podemos comprender el interés de Merleau-Ponty por el Schelling que «se instala en el entendimiento intuitivo».[24] Pues bien, ¿qué tipo de intuición puede corresponder a tal entendimiento? Ésta es la pregunta, cara al idealismo alemán, a la que responde la noción de intuición intelectual. Recordemos de qué se trata esta cuestión. En el ya mencionado § 76 de la *Crítica del juicio*, Kant alude a la posibilidad, para un entendimiento intuitivo, de salir de la disyuntiva entre finalidad y causalidad. Según Xavier Tilliètte,

> La intuición intelectual es el correlato estricto de un entendimiento intuitivo o arquetipo (de un *intuitus originarius*). La idea que Kant se hace del entendimiento intuitivo es completamente teológica, ella responde al entendimiento divino que ve la esencia de las cosas.[25]

El entendimiento divino puede ver la esencia de las cosas porque él es su autor. En él, ver y hacer no son cosas distintas. Como lo hemos visto, es en relación con un entendimiento divino que será medido el entendimiento humano en el kantismo. Fichte, por su parte, utilizará la noción de *intuición intelectual* para designar el acto de autoposición del Yo: esta acción es la única que puede efectuar a la vez una realidad y un acto.[26] El Yo se conoce en la acción misma de posicionarse. Pero esta intuición no es objetivable, y será la tarea de la reflexión dar cuenta de esta experiencia.

Schelling tomará el camino fichteano y lo extenderá al campo más amplio de la afectividad. Y con ello, retomará la intuición

24. *Ibíd.*, p. 46.

25. Xavier Tilliètte, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, París, J. Vrin, 1995.

26. En el caso de Fichte, el problema es dar cuenta de la acción. En el acto de afirmación del Yo, lo que se produce en un mismo movimiento es un acto y la afirmación de la existencia de ese acto. *Cfr.* I. Thomas-Fogiel, «Tatsache», en Barbara Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies*, París, Seuil / Le Robert, 2004, pp. 1.278 y ss. *Cfr.* también X. Tilliètte, *op. cit.* pp. 39 y ss.

intelectual bajo la misma influencia cerca del romanticismo en sus comienzos schellinguianos. La experiencia que ofrecerá entonces no será ya una experiencia única, sino la experiencia de haber tenido conciencia de la acción. Ella caerá del lado de la imaginación creadora, «esta oscilación del espíritu, dirá Tilliètte, entre el ideal y lo real, el sujeto y el objeto, es la única que permite intuir, es decir, conferir realidad (espacio-temporal)».[27]

Retomemos ahora la lectura merleaupontiana. La cuestión que Schelling pone de manifiesto es entonces, según Merleau-Ponty, cómo pensar la naturaleza del ser viviente, es decir, «¿cómo representarse este sentido que impregna al ser vivo, pero que no es pensado como debería ser pensado un sentido?».[28]

Es aquí donde la expresión «vivir y experimentar» la naturaleza, así como la originalidad de la lectura merleaupontiana, comienzan a adquirir toda su amplitud. En efecto, lejos de toda lectura mística, «vivir y experimentar» la naturaleza significa simplemente, para Merleau-Ponty, descubrir la naturaleza, no en un acto de pensamiento acompañado de intuición sensible, sino en la operación misma de intuición, es decir, nuestra experiencia perceptiva. Dicho de otro modo, «hay que encontrar la naturaleza en el estado de indivisión en el que ejercemos nuestra percepción».[29]

Pero esta naturaleza, esta producción, no se encuentra de ninguna manera separada de sus productos. Por el contrario, afirma Merleau-Ponty, ella sólo aparece a la manera de un geometral proyectado por la perspectiva.[30] Toda perspectiva del mundo es una expresión del mundo y de otras perspectivas. Es el caso de la naturaleza, que resulta de un reflejo de todos sus productos. Habría una relación de doble dirección: cada producto refleja la naturaleza, la cual es su productora. Así, los elementos orgánicos de la naturaleza, tanto como las no-orgánicos, comparten el mismo tejido del ser percibido, pues, como lo afirma Merleau-Ponty: «No existe ninguna especie de sentido a concebir la cualidad fuera de la percepción: la cualidad no es una cosa, sino una cosa vista».[31]

27. X. Tilliètte, *op. cit.*, p. 249.
28. M. Merleau-Ponty, *La Nature, op. cit.*, p. 63.
29. *Ídem.*
30. La imagen pertenece a Merleau-Ponty, *ibíd.*, p. 64.
31. *Ibíd.*, p. 65.

Ésta es la razón de una «suerte de indivisión, una vida interna de las cosas»[32] que encontramos en los seres vivos.

Así, cada percepción es una percepción de la naturaleza, en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo. La indivisión de la naturaleza no es distinta de la articulación interna de las cosas.

Ahora bien, resulta esencial comprender que, para Merleau-Ponty, decir del ser que es percibido, no quiere decir que se encuentre limitado por las condiciones de conocimiento humanas. No se trata de un límite de nuestras facultades de conocimiento, sino una manera de comprender el ser mismo: una manera de comprender el ser como fenómeno.

Es en este mismo sentido que Merleau-Ponty interpreta la intuición schellinguiana como un contacto directo con las cosas y con el absoluto que se manifiesta a través de ella, al mismo tiempo que como una acción que, en cierto modo, realiza la realidad de la cosa y del mundo. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que esta intuición sea *coincidencia total* del sujeto de la percepción (la naturaleza o sus momentos) y de lo percibido. Desde el momento en que, como ya lo hemos visto, el ser finito sólo existe en contradicción con el infinito, la intuición de lo finito es indefectiblemente intuición de lo infinito. La intuición se encuentra así siempre atravesada por un abismo que es una parte constitutiva del ser finito.

> Dios ejerce en nosotros sus poderes: en un sentido, todo es interior en nosotros, en un sentido estamos en el Absoluto [...]. Esta receptividad es posible porque no nos encontramos más en una filosofía del Ser, que puede distinguir lo Absoluto de lo finito, sino en una filosofía del tiempo. "Nada existe, sino que todo deviene". Este recurso a la temporalidad es otra manera de explicar que no hay Absoluto separado. Este inaprensible, este englobante, como diría Jaspers, es el horizonte de toda reflexión.[33]

El abismo como horizonte es el infinito inagotable. Este horizonte dado con toda intuición de lo finito es también intuido, pero bajo la forma de lo invisible.

Pues bien, si la última ambición de la filosofía schellinguiana es, según Merleau-Ponty, la búsqueda de la restitución de la

32. *Ídem*.
33. *Ibíd*., p. 74.

indivisión primitiva que nos une a la naturaleza, es por esta misma razón que es una experiencia que debe ser siempre recomenzada. Esta indivisión originaria será luego explicitada por la reflexión, será indefectiblemente rota por la reflexión. Es, pues, la tarea de la filosofía encontrar, a un nivel superior, lo que ha sido vivido orgánicamente. Si la filosofía es reflexión, ella lo será sobre un irreflejo. Esta dialéctica de la intuición y de la reflexión, efectivamente pensada por Schelling hasta el final, es sin duda uno de los aspectos que más fascinaron a nuestro autor.

> La Naturaleza, dice Schelling, debe ser el Espíritu visible, el Espíritu la Naturaleza invisible. Es aquí, en la identidad absoluta del Espíritu en nosotros y de la Naturaleza fuera de nosotros, que debe encontrarse la solución del problema de la posibilidad de una naturaleza fuera de nosotros.[34]

* * *

Al comienzo de nuestro trabajo nos habíamos preguntado por las razones del lugar tan central de Schelling en la genealogía merleaupontiana de la noción de naturaleza. Habíamos supuesto entonces que este lugar estaba ligado a los dos aspectos de la filosofía schellinguiana señalados por el mismo Merleau-Ponty: su idea de la naturaleza como principio oscuro, su idea de filosofía como «vidente».

Hemos recorrido la lectura merleaupontiana de Schelling, y hemos podido precisar el sentido de las primeras indicaciones así como constatar que Merleau-Ponty trabaja, a partir de la filosofía schellinguiana, sobre toda una serie de temas que son los mismos que se encuentran en su última filosofía. La obra incompleta que conocemos bajo el título de *Le visible et l'invisible*, símbolo de este último período, constituye un ejemplo. Allí encontraremos, en efecto, el problema de la relación entre intuición y reflexión, la búsqueda de un tipo particular de intuición, el sentido de ser de un ser irreflejo pero siempre mediatizado por la reflexión, el sentido de ser de un ser no objetivable, la relación del ser y de la naturaleza, el problema de una dialéctica no cerrada sobre ella misma sino siempre reiniciada.

En este sentido, nos encontramos ahora mejor preparados para comprender por qué Schelling inaugura, en los cursos de-

34. F. Schelling, *Essais*, *op. cit.*, pp. 86-87.

dicados a la naturaleza, la tercera tradición delineada por Merleau-Ponty, tradición en la que Merleau-Ponty mismo se inscribe. Ya en esta época, Schelling aparece como el primero en ofrecer respuestas para los problemas que serán más tarde relevados por *Le visible et l'invisible*: la radicalidad del ser como fenómeno, una dialéctica de lo finito y lo infinito, de la intuición y de la reflexión, una dialéctica que no se resuelva en una identidad superior, y la naturaleza como resistencia y excedente frente a la reflexión.

MERLEAU-PONTY Y LA PRESENCIA DEL SENTIDO EN LA CONCIENCIA INFANTIL

Alicia Pochelú
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

En los cursos dictados en la Sorbona entre los años 1949 y 1952, Merleau-Ponty nos entrega un detallado análisis sobre la estructura y los conflictos de la conciencia del niño, en el cual se puede vislumbrar su interés acerca de la presencia del sentido en esta realidad infantil. En relación con ella, el comportamiento del niño merece una particular atención porque su conducta consiste en una puesta en forma de su experiencia. A su vez, la reflexión sobre los caracteres formales y el contenido de la conciencia del niño dejan entrever los elementos que preanuncian la nueva ontología merleaupontiana tal como aparece en las notas de los cursos dictados en el Colegio de Francia en los años 1954 y 1955 acerca de la institución y la pasividad.

Nuestro propósito consiste en mostrar que Merleau-Ponty, al abordar la estructura de la conciencia infantil, plasma los gérmenes de otro pensar en el que la idea de institución es decisiva.

I. **Sobre la estructura de la conciencia infantil**

En este apartado se presentarán de la conciencia del niño sus aspectos relevantes, el lugar de la percepción y la experiencia de la comunicación.

a) *Sus aspectos relevantes*

La noción más generalizada de conciencia infantil sostiene que su diferencia con la del adulto se debe a su contenido: para

ésta, el niño es un «adulto en miniatura» con una conciencia, si bien semejante a la de él, inacabada e imperfecta. Frente a esta idea, meramente negativa, Merleau-Ponty considera que la conciencia infantil comporta una organización y contenido propio, dado que «el niño posee otro equilibrio y, por ello, es necesario tratar su conciencia como un fenómeno positivo»,[1] y el reconocimiento de alguna imperfección no debe impedir ver el sentido positivo que le es inherente, el cual Merleau-Ponty esclarece remitiéndose al dibujo. Ante él se pueden adoptar tres actitudes: la clásica, que lo rechaza por carecer de elementos para ser perfecto, la de Jean Piaget para quien, si bien el dibujo merece ser estudiado por ser expresión de una estructura original, es un bosquejo, pues lo considera desde la categoría del adulto, es decir, que sólo el dibujo del mayor puede ser una representación verdadera del objeto, y por último, la actitud de Merleau-Ponty que lo reconoce positivamente sin negar las insuficiencias motrices y perceptivas, porque en él se plasma una manera de ver diferente probándose la libertad del niño respecto a los postulados de la cultura; representa su vínculo con el mundo, que lo lleva a no enmarcar los contenidos objetivos de un sendero o de un rostro, o a indicar las mejillas con un redondel, o sea, a deponer un testimonio y a no proporcionar informes, por lo cual, el dibujo se revela como una expresión autóctona. Ahora bien, a partir de la peculiaridad del dibujo se podría comprender, de manera análoga, la estructura de la conciencia infantil, ya que el niño es capaz de conductas espontáneas, en cierto sentido libres de la influencia cultural, al mismo tiempo que en ella están presentes nociones de relaciones propias de los mayores, e inversamente, gran cantidad de recuerdos infantiles permanecen en los adultos, dado que los pensamientos de la primera edad siguen siendo indispensables debajo de los de la edad adulta.

A su vez, ante la concepción de la estructura de la conciencia infantil como fenómeno negativo porque se la interpreta desde las categorías del adulto, y, como estructura abstracta al desatender su aspecto histórico, Merleau-Ponty considera que el niño no se encuentra jamás en presencia de estímulos aislados e impersonales, sino entre realidades mediante las cuales plasma sus lazos

1. Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, p. 172.

con el mundo y que requieren examinar los postulados subyacentes en las nociones de desarrollo filogenético y ontogenético.

Por su parte, el desarrollo filogenético supone no sólo que el niño representa un estado arcaico de la conciencia adulta y respecto a ésta, por ejemplo, la enfermedad representa un estado regresivo, sino también que el niño recomenzaría la creencia según la cual los primitivos son los grandes niños, es decir que la ontogénesis reproduce la filogénesis. Al respecto, Merleau-Ponty estima conveniente analizar la legitimidad o no de la relación niño-enfermo, siendo la comprensión más satisfactoria de esta relación la que considera que las lesiones generan una transformación de la conducta y no un simple retorno a los automatismos: en el adulto se conserva un saber pretérito que permite ciertas acciones de sustitución, y el niño cuenta no sólo con los dedos como el afásico sino que tiene también, por ejemplo, cierta apertura a la noción de número y la conciencia de una relación que el enfermo perdió.

En cuanto al desarrollo ontogenético comporta dos aspectos fundamentales: el de maduración-aprendizaje y el de percepción-motricidad. Respecto del primero, la distinción entre lo innato y lo adquirido se ha desplazado hacia la noción de maduración-desarrollo debido a los factores endógenos, y hacia la noción de aprendizaje-desarrollo a causa de los factores exógenos. Merleau-Ponty[2] sostiene que el instinto en el hombre no parece depender sólo de factores internos subordinados exclusivamente a un proceso de maduración, sino también de la historia del individuo. A su vez, el reflejo condicionado, prototipo del aprendizaje, se lo debería considerar como una respuesta ante formas generales de situación. Ahora bien, las ideas precedentes ya se encuentran en *La estructura del comportamiento* y en *Fenomenología de la percepción*. En el primer texto, a propósito del análisis sobre la significación biológica del reflejo, concluye que toda reacción orgánica supone una elaboración de conjunto de las excitaciones, la que confiere a cada una de ellas las propiedades que no tendrían solas y que toda conducta instintiva se desarrolla sobre el fondo de la percepción de una situación. Percepción y motricidad se vinculan tan estrechamente que constituyen los dos aspectos de un mismo fenómeno. Esta idea, recogida

2. *Cfr. ibíd.*, pp. 174-181.

de la psicología de la forma, se reencuentra en la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción:* allí se expresa que entre sentir y tomar una actitud con respecto al mundo exterior, existe un vínculo esencial porque todo movimiento se desarrolla sobre un fondo perceptivo y toda sensación implica una exploración o actitud por parte del cuerpo; el lado perceptivo y el lado motor de la conducta son las dos caras de una misma realidad. En particular, el desarrollo motriz del niño comporta su desarrollo perceptivo e inversamente, por ello «es inútil preguntarse, en cada progreso, si éste proviene del desarrollo perceptivo o del desarrollo motor puesto que uno implica al otro.[3]

De este modo, la noción de desarrollo es central en la psicología infantil. Al desarrollo le es inherente un modo de ser paradójico porque no supone ni la continuidad ni la discontinuidad absoluta, no consiste en una adición de elementos homogéneos ni en un continuo constituido por etapas sin transición; se lo concibe dialécticamente porque en él las formas nuevas emergen, motivadas por las fases anteriores, las que originan una autotransformación a partir de progresiones preparadas por adquisiciones previas, de tal manera que el mismo movimiento modifica su propio movimiento. Por ello, si entre el interior y el exterior se establece una relación recíproca, entre maduración y aprendizaje se da una correlatividad. A su vez, en la dinámica del desarrollo, las adquisiciones de la conciencia se convierten en cosas sentidas que transforman la vida afectiva en su totalidad y hacen aparecer alguna realidad correspondiente a las significaciones a las que el niño se une por la avidez de su imaginación. Además, a partir de la dimensión corporal y cultural del desarrollo se elabora un tipo de conducta en la cual una situación corporal es asumida para realizar un nuevo tipo de vida, de ahí que «es preciso encontrar un verdadero presente entre la anticipación y la regresión, un presente que sea comienzo del futuro pero un presente pleno y no anticipado».[4]

b) *El lugar de la percepción*

Merleau-Ponty avanza en su interés en la conciencia infantil guiado por la realidad de la percepción en el niño, considerán-

3. *Ibíd.*, p. 181.
4. *Ibíd.*, p. 287.

dola desde la experiencia vivida y no desde las nociones a través de las cuales se la interpreta; es decir, se dirige a la experiencia directa no tematizada por el lenguaje ni por la reflexión oponiéndose en particular a los trabajos de Piaget, dado que la distinción entre la experiencia vivida y su racionalización marca el límite con el método de investigación que consiste en interrogar a los niños. Aquello que más le interesa es señalar que Piaget no se refiere a la totalidad de la experiencia de lo real sino que sólo considera el aspecto de racionalización que traducen las expresiones del niño a un sistema adulto de interpretación en lugar de comprenderlas desde ellas mismas. Piensa mediante categorías dicotómicas bien definidas como materia-espíritu, materia-pensamiento, lenguaje exterior - lenguaje interior, y supone que esas distinciones están ausentes en el niño, analizando sus respuestas únicamente por la relación a ese registro de distinción.

Merleau-Ponty sintetiza su crítica al intelectualismo de la concepción de desarrollo de Piaget afirmando que:

> [...] hacia los 12 años [...] el niño efectúa el cogito y llega a las verdades del racionalismo, se descubre a la vez como conciencia sensible y como conciencia intelectual, como punto de vista sobre el mundo y como llamamiento a superar ese punto de vista, para construir una objetividad a nivel del juicio.[5]

Su propuesta frente a este proceso genético de transformaciones consiste en reconocer no sólo una genealogía de la experiencia que capta crisis y retrocesos, sino también, una reorganización vivida del campo de la experiencia que abarca los procedimientos de la percepción, retrotrayéndose la conciencia cognitiva a un comportamiento corporal total, en el que la capacidad para significar es decisiva. Percibir, hablar, imaginar y actuar, generan un campo de sentido propio que no puede ser interiorizado completamente a través del conocimiento, puesto que el comportamiento es significación y transforma la situación singular de la experiencia en una situación típica gracias a la mediación del cuerpo. Si los niños interrogados por Piaget responden que «el pensamiento puede estar en la garganta», es porque

5. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 408.

la garganta no es todavía para ellos un conjunto de cuerdas vibrantes capaces de producir los fenómenos sonoros del lenguaje, sino que es una zona privilegiada o espacio cualitativo donde las intenciones significativas se muestran en palabras.

Merleau-Ponty considera que en el origen de la experiencia del niño las sensaciones táctiles y quinestésicas se encuentran interconectadas en su cuerpo constituyendo una totalidad y unidad: ésta es el esquema corporal que abarca tanto la conciencia de su cuerpo como la unidad que abraza todos los datos sensoriales. La percepción implica, al mismo tiempo, una relación de las distintas partes del cuerpo entre sí y una relación con un medio exterior, iniciándose por estímulos globales que alcanzan una diferenciación progresiva. De esta manera, se reconoce una unidad anterior al juicio.

Un caso particularmente importante de esta organización perceptiva es el fenómeno de la constancia: éste en el niño demuestra que existe una visión no caótica en el inicio: «la cosa es una unidad preintelectual que se define por la percepción como cierto estilo [...] aprendimos a ver la unidad de las cosas [...], todo confirma que la experiencia infantil no comienza por el caos, sino por un *mundo ya,* cuya estructura es solamente lacunaria».[6] En otros términos, si la percepción infantil está configurada desde el principio significa que se trata de una estructura sumaria con lagunas de las zonas indeterminadas, y a medida que se cumple el desarrollo infantil mediante transformaciones y reorganizaciones se constituye un campo perceptivo.

Merleau-Ponty se resiste a toda comprensión de la conducta del niño que la caracterice como primitiva, incompleta o imperfecta. Por el contrario, enfatiza el rasgo *poiético* del actuar concreto, ya que le es propio un estilo identificatorio que no se muestra cuando se lo mira a través de modelos externos de racionalidad, dado que el niño vive en un mundo no reducido a perspectivas unívocas. No se encuentra con las cosas cuestionando su permanencia sino que las experimenta como inquietantes en una relación de sentido vivido concretamente, y las capta en la significación que ellas tienen en situaciones determinadas. Se trata de una racionalidad con pautas y fisonomías propias más ricas que

6. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, op. cit.,* p. 192.

los sistemas lógicos. En consecuencia, aquello que se halla en juego con carácter más decisivo, no es la identidad de un objeto, sino la cercanía y lejanía de las cosas, aspectos relevantes para un pensar que las habita. Por ello, estima adecuada la idea de Wallon de «ultracosas»: ellas son el horizonte de la experiencia preobjetiva del niño, las cosas lejanas indubitables para él y que al existir por sí mismas no necesitan ser aclaradas. La experiencia infantil de ultracosas es la experiencia de seres que al no estar al alcance del niño no pueden ser cercadas con su mirada ni puede hacerles cambiar sus aspectos conforme a su voluntad, «el cielo, la tierra son de esas *ultracosas*, siempre incompletamente determinadas para el niño».[7] Se reconoce su existencia en el pensamiento infantil porque éste entraña la presencia de un tiempo y de un espacio preobjetivos, no dominados ni medidos por el pensamiento del sujeto que las percibe. En otros términos, se trata de una objeción explícita a una concepción de racionalidad desustancializada resultante de un proceso transformador autorregulativo que, no sólo afianza la actividad asimiladora del sujeto, sino también que el desarrollo del pensar minimiza tanto las reorganizaciones del mundo de la experiencia como las del mundo objetivo.

Merleau-Ponty continúa su reflexión al considerar las relaciones del niño con la imaginación, por su carácter esencialmente afectivo y motor. La conciencia en el imaginar anula la distancia que separa los objetos percibidos, deja de vivir el mundo de los objetos y se introduce en el espectáculo que se le ofrece sin que lo imaginario y lo real se opongan, dándose una comunicación directa, absoluta y convincente. Ahora bien, la relación del niño con lo imaginario remite nuevamente al dibujo porque en él alcanza una particular relevancia. Su análisis considera tres aspectos: la influencia cultural, los rasgos estructurales y la operación expresiva. Los dos primeros, como ya se ha dicho, son tratados en los cursos dictados por Merleau-Ponty en la Sorbona y el tercero en *La prosa del mundo*. En cuanto a la influencia cultural, el dibujo infantil guarda semejanza tanto con el estilo general de una época como con el estilo común de una comunidad, por ello es imposible delimitar los elementos que vienen de la cultura y aquellos propios del niño, de ahí que en los debates concernientes a este asunto intervienen consideraciones sociológicas

7. *Ibíd.*, p. 242.

al igual que las ideológicas; a su vez, la asimilación y difusión de las tentativas artísticas adultas repercuten sobre el medio del niño por su inherente sensibilidad a esta forma de comunicación. Respecto a los rasgos estructurales, estima que es necesario descubrir en el dibujo sus rasgos positivos a pesar de sus torpezas motrices y si comporta confusión, ella no se debe necesariamente a una confusión de los objetos ante su visión porque «el niño no mira de la misma manera eso que dibuja».[8] Su dibujo expresa su percepción que no pretende ser una imitación estricta de la naturaleza y plasma en un sólo plano lo que ve en profundidad. En otros términos, el niño usa un procedimiento que le permite una representación tan válida como el dibujo en perspectiva sin considerar las caras yuxtapuestas como ubicadas sobre el mismo plano, y en relación con ella, los adultos carecen de su clave de interpretación.[9]

Por último, respecto a la operación expresiva del dibujo, Merleau-Ponty reitera que éste «no será jamás entendido como una copia del mundo que se le ofrece sino como un ensayo de expresión».[10] A su vez, reafirma su postura al considerar el arte de los primitivos y el dibujo de los enfermos, porque ellos tienen en común el hecho de ser la «expresión bruta», es decir, son la forma que dan cuenta de un «estar vivo en la obra» y del «poder creador» subyacentes en el arte y literatura reconocidos como «objetivos», que si bien manifiestan la realización más acabada del poder de la expresión cuya eficaz elocuencia persuadió durante siglos, sin dejar de ser una creación, se vinculan con un poder más general de significar; su objetividad es tributaria de un poder sobreobjetivo o gesto significante gracias al cual toda significación es, si pierde de vista su origen, el acto de expresión se limita a la construcción de un sistema de signos en el que se establece una correspondencia entre significado y significante, reduciendo el acto de expresión a un acto de representación y a la expresión a una representación. Habitualmente, este olvido aparece en ciertas comprensiones del dibujo infantil: para éstas, el acto de representar del niño consiste en una actividad de traslación y fabricación de objetos equivalentes a los del mundo,

8. *Ibíd.*, p. 211.
9. *Cfr. ídem.*
10. *Ídem.*

desarrollándose desde la incompleta perspectiva planimétrica hacia una perspectiva acabada. Se trata de una concepción análoga a la que Piaget tiene del desarrollo de la racionalidad según la cual, bajo el patrón de un equilibrio optimal, se realiza como un acontecer transformador autorregulativo de las capacidades de adaptación del sujeto, adecuándose cada vez más a la realidad.

Merleau-Ponty precisa su punto de vista al afirmar que el dibujo revela un modo de comunicación diferente al del adulto en el que la dimensión afectiva es decisiva. Para el niño hay continuidad entre la cosa y su narración gráfica, siendo lo propio de ésta expresar las cosas y no su parecido, pretendiendo unir lo que percibe y la cosa percibida, y al igual que la palabra, significa, es decir, re-expresa al mundo, y si bien manifiesta la totalidad de la personalidad infantil, la afectividad es quien se destaca. El niño representa sobre todo aquello que pertenece a su experiencia emocional, todas sus sensaciones suscitan en él una actitud, operándose una sincronización entre él y aquello que se le ofrece, en donde cada una de las cualidades sensibles, es a la vez suscitación y símbolo de una manera de ser. En este sentido se puede afirmar que todo se puede pintar, las formas y los colores, como los olores y los sabores. Según estas consideraciones la concepción del dibujo se enriquece: el dibujo infantil prolonga la percepción infantil, «él no siempre corresponde a la realidad de las cosas sino a *la expresión de un carácter y de una actitud*»,[11] y los medios de expresión del niño, «cuando un artista se los haya apoderado deliberadamente en un verdadero gesto creador, nos ofrecerá [...] la resonancia secreta mediante la cual nuestra finitud se abre al ser del mundo y se hace poesía».[12]

c) *La experiencia de la comunicación*

El análisis precedente ha mostrado, por un lado, la dimensión fundante de la percepción, y por otro, ha reconocido a la narración gráfica como la expresión de una actitud. Por lo tanto, el dibujo se manifiesta como una forma de comunicación de la conciencia encarnada en el acto de la percepción. Si el aspecto

11. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 220.
12. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 209.

dialógico —sea a través de las imágenes o de la palabra— constituye una instancia relevante de la estructura de la conciencia en general como de la conciencia infantil, y signa su esencial carácter vinculante, es necesario considerar la conciencia y la adquisición del lenguaje para alcanzar una visión más acabada de la experiencia infantil.

Merleau-Ponty destaca que el cuerpo propio y la palabra se encuentran entre los objetos culturales que hacen posible la intersubjetividad; por el lenguaje y por el cuerpo, el yo está referido al otro, dándose una identidad vivida de los cuerpos antes de la actividad reflexiva de la conciencia. Ahora bien, los datos aportados por la psicología del niño confirman la idea de la primacía de una comprensión corporal del otro frente a una comprensión intelectual: por ejemplo, en la sonrisa del niño frente a la sonrisa de la madre, se advierte que la captación de la relación entre el sí mismo y el otro es anterior a la captación de los términos relacionados, pues la criatura reconoce la sonrisa de la madre y da testimonio de su reconocimiento a través de su propia sonrisa.

La percepción inmediata y espontánea del otro se explica mediante una prefiguración de éste en la conciencia del niño, ya que sin ella, se tendría que efectuar una interpretación para deducir el sentido implicado en ciertos signos sensibles. La conciencia incipiente no distingue entre forma y contenido, puesto que es una separación aún inexistente en ella.

Respecto al lenguaje, el niño durante los primeros meses de su vida comienza un parloteo de gran riqueza que es necesario considerarlo como «el ancestro del lenguaje» y como una lengua polimorfa espontánea en relación con el entorno, la que se encuentra fuertemente unida con una imitación rudimentaria; se puede decir que entre el parloteo y el lenguaje así como entre el garabato y el dibujo se da una relación análoga. El lenguaje es la prolongación indisoluble de toda la actividad física, y al mismo tiempo, es una actividad nueva respecto de ella porque «la palabra emerge del "lenguaje total" constituido por los gestos y mímicas»,[13] y en la medida en que todos los órganos fonadores se integran se origina una nueva función. De esta manera, el lenguaje se hace visible como un fenómeno que da testimonio

13. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, op. cit.*, p. 15.

de otro orden al desplazarse de una actividad cuasi-biológica a otra que no lo es, y sin embargo la supone, dado que desde el inicio de la vida todas las manifestaciones expresivas se encuentran inscritas, por ello en las nuevas formas permanecen los elementos arcaicos. Según Merleau-Ponty la comprensión que los gestaltistas presentan de esta realidad es la más adecuada. Para ellos, el niño en los períodos decisivos de su desarrollo se apropia de estructuras lingüísticas generales mediante un proceso no-intelectual, que es posible esclarecer al considerar la adquisición de los fonemas y el fenómeno de la imitación.

El niño asume la gama fonemática inmanente al lenguaje que entiende; ejerce un «movimiento hacia la palabra», que es un llamamiento constante al otro y, en ese acto, se reconoce a sí mismo. Más aún, el sistema fonemático es un estilo de lenguaje y por ser un estilo no posee una significación directa sino oblicua. El desarrollo del lenguaje continúa —después de la adquisición del sistema fonemático y de los primeros vocablos— con la imitación. En ella, el niño entiende y reproduce no un espectáculo perceptivo sino un uso gestado por el entorno de sus posibilidades, en el que un objeto ejerce una fuerza de atracción según la cual las palabras del interlocutor o las propias solicitan a las siguientes; de este modo, la imitación de sí o de otro se funda en otra instancia que no es la representativa. Las primeras imitaciones del niño son el resultado de su acción mediante sus propios medios y luego se encuentra en condiciones para generar los mismos medios que el modelo. Esta idea gana en profundidad y fecundidad, porque a pesar de la cuasi-ignorancia de las modalidades de la acción, el cuerpo se mueve hacia las cosas y «la imitación [...] se comprende [...] como reencuentro de las acciones alrededor del mismo objeto: imitar no es hacer como otro, sino llegar al mismo resultado».[14] En consecuencia, la imitación es «eminente», enfoca el resultado global del gesto y supone la disposición del cuerpo propio como un medio sistemático de ir hacia los objetos; en ella «el niño retoma el cuerpo del otro como portador de conductas estructuradas y prueba su propio cuerpo como poder permanente y global de realizar gestos dotados de cierto sentido».[15]

14. *Ibíd.*, p. 32.
15. *Ibíd.*, p. 34.

A su vez, la imitación de los actos implica un comportamiento que alcanza al otro a través de la imitación de los sentimientos; en el niño existe un interés por los sentimientos del otro, una simpatía egocéntrica que progresivamente da paso a la simpatía verdadera, la que significa vivir por un momento en el otro, es decir, vivir la ampliación momentánea de su propia vida; este pasaje lo realiza el juego: el niño, en el intercambio de roles, inherente a esta actividad, asume una nueva perspectiva, según la cual adopta la conducta del otro y la totalidad de su conciencia adquiere el estilo de la persona imitada, deviniendo su imitación global.

En definitiva, Merleau-Ponty apoya su análisis sobre las siguientes ideas: la de un yo latente que permanece en su ignorancia hasta que no encuentra en el otro un límite a sí mismo, la del movimiento que lleva al niño hacia el otro permitiéndole pasar de la imitación de los actos a la imitación de las personas, que la relación con el otro supone una relación cuasi-mágica con el propio cuerpo, de modo que los actos del otro son percibidos por el yo como totalidades armónicas en la medida en que comportan capacidades similares.

II. **Hacia una nueva ontología: institución y conciencia infantil**

El análisis precedente nos conduce a las siguientes conclusiones:

1. Merleau-Ponty al oponerse a la comprensión del sentido como un proceso genético de transformación y reorganización de estructuras cognitivas, afirma la existencia de una genealogía y reorganización vivida de la experiencia, que abarca los procedimientos de la percepción retrotrayéndose a un comportamiento corporal total, en el que la capacidad de significación es vista como la posibilidad de un campo de sentido propio. Al niño se le ofrece un mundo pleno de sentido el cual remite a su estilo de organización, en el que su posibilidad de asimilación y transformación del mundo, se encuentra entretejida por la genealogía de su experiencia.

2. En las formas experienciales infantiles prevalece el medio, cuyas determinaciones primarias son unidades expresivas.

La expresividad adhiere a las cosas mismas, y en el trato con ellas, existen, garantizando una identidad flexible, que al niño le permite organizar su mundo de maneras diferentes. Si bien el mundo infantil es un mundo barroco, eso no significa que sea un juego de fantasías o asimilaciones confusas; posee otros principios de organización, totalmente significante con relación al mundo actual concreto: que el sol se ría y que los animales hablen es posible y no asombra porque es un mundo fisonómicamente rico.

3. El análisis merleaupontiano se encamina hacia el desarrollo de una concepción de la racionalidad como un acontecer diferenciador ampliamente ramificado, el cual no es determinado como la domesticación de un saber salvaje, en dirección a una jerarquía de creciente orden lógico. Por la co-participación de la existencia corporal expresiva, práctica y concreta, capaz de lenguaje, se logra una genealogía, que no se debe medir como un producto final pre-formado.

En la praxis de la vida se realiza una multiplicidad de órdenes y, por lo tanto, cada hecho siempre está inserto en determinados contextos, y las condiciones no están «más allá» del hecho sino que ellas juegan en este «más acá», en el cual se mantienen en movimiento. De esta manera, las prácticas de la vida cotidiana reciben una significación *poiética*. En el mundo infantil, las cosas salen al encuentro del niño y las experimenta en una relación de sentido vivido concretamente y captadas en la significación que ellas tienen en situaciones determinadas. Su racionalidad sigue órdenes propios, adquiere una configuración más rica que los sistemas lógicos.

4. Trata de reconocer una genealogía de la experiencia infantil a través del cuerpo propio, dado que por sus sentidos accede al mundo, y encuentra un sentido sin haberlo dado mediante una operación constitutiva. La experiencia sensorial consiste en la reanudación de una forma de existencia y el comportamiento al ser significativo transforma la situación particular de la experiencia en una situación típica y la respuesta efectiva, es una aptitud. Sus intenciones encuentran en los movimientos su encarnación y expresión. La relación entre la cosa percibida y la percepción, entre la intención y los gestos que la realizan es una operación vivida en un universo de experiencia que es un medio neutro respecto de las distinciones entre organismo, pensamiento

y extensión. Se trata de una relación dialéctica vivida que abarca al yo en tanto que centro del que se irradian intenciones, al cuerpo que la lleva y a las cosas en la medida en que las intenciones se dirigen a ellas. La experiencia infantil es la experiencia de una totalidad abierta en la que el yo del niño se experimenta como haciéndose y rehaciéndose en el curso del tiempo.

Ahora bien, estas conclusiones nos propician elementos que preanuncian la nueva ontología de Merleau-Ponty. En el texto, *La institución. La pasividad. Notas de los cursos en el Colegio de Francia (1954-1955)*, encontramos ciertas afirmaciones inherentes a la institución que propician una aproximación con el pensamiento desarrollado en los cursos dictados en la Sorbona. En este texto se afirma que:

> Se entiende [...] por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia o aún esos acontecimientos que depositan en mí un sentido no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamamiento a continuar, exigencia de un porvenir.[16]

Así comprendida, la institución sugiere una vasta gama de consideraciones; entre ellas nos referiremos a algunas sobre las que descansa y abren los vínculos con la reflexión acerca de la presencia del sentido en la conciencia infantil.

La institución abre un «género de ser» y comporta un doble sentido. En cuanto al primero, porque los acontecimientos se implican entre sí: los más recientes dejan entre ver su gestación a partir de los acontecimientos pasados y éstos se revelan como generadores de aquellos, y si bien se localizan temporalmente hacen visible —en términos merleaupontianos— la «faz interior del tiempo» originando un «tiempo propio». De este modo, las diferentes experiencias, encadenadas unas a otras, se dan en una dimensión común, a la que se la puede designar como un «género de ser». Respecto del segundo, es acción posibilitante de un comienzo y de una realidad establecida, como —por ejemplo—

16. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1982, p. 61.

la social, la política, la jurídica, a la que le es inherente la posibilidad de perpetuarse hasta alcanzar su «petrificación» por la repetición y es fundación en la que se mantiene la reactivación de la fuerza instituyente. Esta duplicidad significativa permite comprender que la relación entre lo instituyente y lo instituido es una relación de no-coincidencia, y por este carácter, el tiempo se convierte en su arquetipo: la institución es «apertura a» y el tiempo es «llamamiento al advenir», la primera se produce «a partir de», el segundo es «desde» un pasado siempre necesario.

A su vez, la institución se configura en un esquema, el cual se lo reconoce en la infancia y en la pubertad dado que en estas etapas las primeras adquisiciones del yo se reactivan y superan, perdurando ciertos lazos con el pasado.

Más aún, la institución de un sentimiento, de una obra o de un saber, no sólo se cumple, por ejemplo, por la transformación de sí en el amor, por el sentido que el pintor descubre en su creación y por el poder de invención de un científico, sino también, sobre sus respectivas historicidades, accediendo, de este modo, a la dimensión de la historia, es decir, a un tiempo desde otro tiempo.

Porque ha sido instituido, el tiempo continúa sin poder dejar de ser. Según Merleau-Ponty, le es propio una cuasi-eternidad debida a los cambios que se producen entre los tiempos del sujeto, dándose «un parentesco lateral» entre todos los ahora: en otros términos, se trata de una «transtemporalidad originaria» o «tiempo originario» «institución en estado naciente», incompatible tanto con una «mímica del pasado» como con una «anticipación del devenir».[17]

De este modo, lo instituido conlleva un advenir portador de un sentido que remite al acto de nacer. Institución y nacimiento pertenecen al mismo género de ser: el sujeto no tiene conciencia de ser nacido porque el nacimiento es un acto mediante el cual un advenir se abre desde un fondo de no-ser, y a partir de él, se proyecta lo que será, es decir, instituye un sentido; por su parte, la institución es un acto y respecto a él, las instituciones posteriores se comprenderán porque la institución establece, en una experiencia, dimensiones en relación con las cuales toda una serie de experiencias tendrán sentido y forjarán una historia.

17. *Cfr. ibíd.*, p. 36.

A su vez, la institución nos remite a la vida personal. Ella es vida de un sujeto instituyente: para él, lo vivido que ha comenzado en momentos decisivos se manifiesta bajo la forma de un campo de presencia o «campo de su devenir durante ese período» y el otro no es su negación, por ello se gesta una trama o «entre dos» constatándose la pertenencia de ambos a un mismo mundo en donde cada uno retoma lo instituido, recreándolo parcialmente.

Por consiguiente, una nueva noción de sujeto se impone, la de sujeto instituyente-instituido: él es conciencia del «sentir originario», es decir, del sentir de un presente en el que experimenta la excedencia de lo sensible, respecto de la cual el pasado y el advenir son sus modos de mostrarse; él es en relación con el proyecto no elegido de la vida que abre una comunicación proyectiva-introyectiva y conforme con ella, el hacer consiste en una actividad simbólica estilizante a modo de respuesta abierta, mediante gestos y palabras dirigidas hacia las «fisuras del mundo» con la intención de crearlo.

Parecería que en estas afirmaciones encontramos aquellas ideas, en las que la reflexión sobre la conciencia infantil se deja traslucir, y halla en la noción sobre la institución, su última palabra. A continuación intentaremos presentarla.

Le es inherente a la conciencia del niño un sentido histórico inmanente que se despliega en la situación: la totalidad de su comportamiento corporal consiste en una genealogía y reorganización vivida de la experiencia, atestiguada por su desarrollo que retoma el lazo con el pasado y se abre a un advenir que está inscrito en filigrana.[18] En particular, el fenómeno de la pubertad lo testimonia: en él se puede descubrir un esquema de institución dado que en la infancia, la existencia de conflictos edípicos revelan una anticipación del devenir, y en la pubertad se da —al mismo tiempo— una reactivación y superación de ellos, que conserva los vínculos pretéritos. Durante la primera etapa de la vida del niño, el medio humano y parental es el mediador de todas sus futuras relaciones, las que se fundan en una comunicación «verdadera» gracias a la recíproca proyección-introyección entre el niño y el otro, que es anterior a todo conocimiento reflexivo; en términos merleaupontianos: «[se trata de un] campo in-

18. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, op. cit.*, p. 272.

tersubjetivo o simbólico de los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra *jointure (ligazón)* —en lugar [de la] alternancia sujeto-objeto».[19]

Si esta realidad se puede reconocer se debe a que lo instituido es una vida abierta por el nacimiento: un ser nacido es un ser en el que su vida se halla rodeada por los momentos del tiempo que fundan su historia, es quien ha sido dado a él mismo —de una vez y para siempre— como una vida a ser comprendida, porque el tiempo natural permanece en el centro de su historia.[20]

Más aún, Merleau-Ponty acepta hablar de inteligencia en la primera infancia entendiendo por ella el tipo de relaciones que el niño tiene con el otro, es decir, su modo de ser intersubjetivo en el que el desarrollo vital-afectivo conduce el desarrollo intelectual; en el campo intersubjetivo hay que reconocer «la conexión de dos "proyectos"» en el interior del único proyecto que es la vida del niño. *La manera como el niño asume sus relaciones con la constelación familiar puede leerse en el tipo de percepción y de conocimiento que realiza*,[21] gracias a la continua fecundidad de cada momento del tiempo, que ha sido instituido bajo la forma de campo.

Finalmente, la reflexión merleaupontiana habiendo concebido la conciencia infantil como una realidad positiva e histórica inició su camino hacia una ontología porque ya en ella se reconoce la institución humana: ésta integra la experiencia vivida a una significación nueva porque el pasado deviene «matriz simbólica»; establece una nueva dimensión en la que todos los componentes arcaicos se vuelven a centrar alrededor de un nuevo polo; su realidad se hace visible en la historia del adulto porque ella retoma la institución originaria de la historia del niño, y en ésta retoma, prolonga, interpreta y abre una historia que exige adentrarse en ese pasado.

19. Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003, p.35.

20. *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 399.

21. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, *op. cit.*, p. 309.

LA FELICIDAD EN EL MUNDO: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO DE MERLEAU-PONTY

Javier Camargo
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (México)

El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco es Prometeo, es el hombre.

MAURICE MERLEAU-PONTY

Introducción

¿Merleau-Ponty es un autor que aborde el problema de la felicidad? ¿Es la *Fenomenología de la percepción* un libro que habla de la felicidad? Merleau-Ponty no define el concepto de felicidad, sólo aparece en algunos ejemplos como lo contrario a estar triste. Y sin embargo, desde mi primer acercamiento a Merleau-Ponty, en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* cuando señala que el hombre está condenado al sentido, me resultó irresistible pensar que a pesar de no estar presente como concepto, en Merleau-Ponty podría estar latente una forma de comprender la felicidad.

Otras dos huellas más que me hicieron seguir el rastro para continuar leyendo a Merleau-Ponty relacionándolo con el asunto de la felicidad fueron: primero, la respuesta a la pregunta de qué es la fenomenología; y segundo, cómo comprende Merleau-Ponty lo que es filosofía. Si la fenomenología tiene una vocación continua por recuperar el mundo y se ha ido gestando a lo largo del tiempo en distintas tradiciones; si la filosofía es entendida, más como una forma de ver el mundo que precisa siempre renovarse y no se agota en la construcción de una verdad definitiva... entonces la felicidad no se puede definir de una manera última y las respuestas proporcionadas por las distintas tradiciones más allá de darnos un contenido específico inmutable, nos dicen la forma en que ven y se relacionan con el mundo. Así, la *Fenome-*

nología de la percepción, a mi parecer, nos habla precisamente de cómo es que nos relacionamos con el mundo. La percepción aparece como el punto de anclaje entre nosotros y el mundo, una relación que a lo largo del libro se irá profundizando, haciéndose más íntima, tanto que la línea divisoria entre lo objetivo y lo subjetivo, que en otras tradiciones era algo definitivo, en Merleau-Ponty desaparece. La *Fenomenología de la percepción* habla de nuestro *ser-en-el-mundo*, por lo que considero no resulta ajeno que también hable de la felicidad.

No está en los alcances de esta ponencia abordar la totalidad de la *Fenomenología de la percepción* con relación al tema de la felicidad, dicha tarea corresponde a un compromiso mayor.[1] Por lo que en esta ocasión, como un preludio a futuras investigaciones, me centraré en el estudio de la felicidad desde Merleau-Ponty a partir del capítulo dedicado al *Cogito*, incluido en la tercera parte de «El *ser-para-sí* y el *ser-del-mundo*». El desarrollo del artículo comienza con la presentación de cuatro visiones de la felicidad que serán utilizadas como punto de referencia para ver qué pregunta se puede plantear en torno al tema de la felicidad desde Merleau-Ponty. Luego, frente a la pregunta de *¿cómo hay felicidad en el mundo?*, se intentará dar respuesta a partir de dos conceptos interrelacionados: el de *autopoiesis* y el de adquisición. Finalmente, previo a las conclusiones, se realiza un breve diálogo entre las cuatro visiones de la felicidad mostradas y la visión de la felicidad expuesta a partir de Merleau-Ponty.

I. **Cuatro visiones que preguntan por la felicidad**

Para determinar la forma en que la filosofía de Merleau-Ponty podría contener el tema de la felicidad, considero útil presentar, aunque sea brevemente, algunas visiones teóricas al respecto que sirvan como fondo y para realizar un contraste. Por ello, considero pertinente la clasificación realizada por Enrique Bonete acerca de cuatro autores que se preguntan por la felicidad, en la que trata de elucidar para cada uno de ellos la pregunta por la

1. La pregunta por la pregunta por la felicidad en Merleau-Ponty es uno de los ejes principales de mi trabajo de investigación doctoral en una lectura paralela a Hannah Arendt y Giorgio Agamben.

felicidad que se plantean. Así, en Aristóteles, la pregunta consistiría ¿en qué es la felicidad?; en san Agustín ¿cuál es la verdadera felicidad?; en Kant ¿cómo llegar a ser digno de felicidad?; y finalmente en Rorty ¿cómo puedo crear mi propia felicidad y la de los demás en una sociedad democrática pluralista?[2]

De acuerdo con Aristóteles la felicidad se busca por sí misma, nunca es un medio para alcanzar otra cosa por lo que es un fin perfecto y suficiente al que tienden todos los actos.[3] O bien, otra definición que propone es la de «una actividad del alma según la virtud perfecta».[4] Bajo esta visión, «el hombre adquiere su plena felicidad desarrollando la actividad intelectual que le caracteriza, buscando o amando desinteresadamente la verdad».[5] La felicidad se realiza a partir del ejercicio de las virtudes, entre las que destaca la de prudencia.[6] Sin embargo, para Aristóteles el disfrute de la felicidad requiere también de circunstancias especiales que resultan de una combinación de bienes exteriores como la riqueza, de bienes del cuerpo como la salud, así como bienes del alma entre los que destacan las amistades y las buenas acciones.[7]

Para san Agustín existen diferentes formas de vivir así como también hay falsas y verdaderas concepciones filosóficas de la felicidad.[8] La gran diferencia entre cada una de ellas radica en saber vivir siguiendo a la razón, o bien seguir la Verdad según la revelación aceptada. Así, la felicidad se consigue a través del amor a Cristo, pues este último es la Verdad, es la verdadera sabidu-

2. Enrique Bonete, *Éticas en esbozo, De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 118-164. El esfuerzo de Bonete se concentrará al final de su ensayo en ver cómo la visión de la felicidad de san Agustín ofrece ciertas ventajas sobre los otros acercamientos. Sin embargo, para este artículo no se concede a ninguna una posición superior. Incluso es necesaria una profundización a futuro para cada una de las formas en que Bonete se acerca a la lectura de cada una de las cuatro posturas de la felicidad que estudia.

3. *Ibíd.*, p. 122.

4. *Ídem.*

5. *Ibíd.*, p. 123. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemismo filo-sófico.*

6. *Ídem,* Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemismo aretético.*

7. *Ídem,* Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo hipotáctico.*

8. *Ibíd.*, p. 124.

ría.[9] El criterio central de la moralidad de las obras ya no está en si emanan o no de determinadas virtudes si no en si contribuyen o no a la vida eterna, y lo que conduce hacia la «ciudad de Dios» es sobre todo, según san Agustín, la práctica del amor al prójimo.[10] La felicidad no puede ser plena en este mundo, por lo que necesita de la esperanza como virtud dada, regalada por Dios para conducir a la felicidad suprema.[11]

A diferencia de Aristóteles y san Agustín, Kant, sitúa la pregunta por la felicidad la sitúa en un segundo plano, pues presupone que antes de llegar a la felicidad la vida moral comporta otras exigencias.[12] Sin embargo, la felicidad puede ser comprendida como el cumplimiento de deseos y proyectos por parte del ser humano a lo largo de su existencia.[13] De tal modo que la felicidad recae en el cumplimiento del deber, el respeto a la ley moral.[14] La felicidad es una consecuencia indirecta de las acciones que obedecen el imperativo categórico, aquellas que se realizan por respeto al deber.[15] Para Kant no se trata de buscar la felicidad sino de hacerse digno de la felicidad.[16]

En el caso de Richard Rorty, la felicidad no estaría ligada a un parámetro esencialista, a una revelación o a hacerse digno. La felicidad sería una creación personal para buscar la propia realización, sin embargo, esta tarea privada a la vez que se realiza siempre en un contexto determinado conlleva una clara conciencia de contingencia, relatividad y privacidad.[17] Este proceso de autocreación, debe de estar basado en todo aquello que pro-

9. *Ibíd.*, p. 128. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemismo filo-crístico.*

10. *Ibíd.*, p. 129. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemismo agapético.*

11. *Ídem*, Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo teo-dorético.*

12. *Ibíd.*, p. 132.

13. *Ibíd.*, p. 134.

14. *Ibíd.*, pp. 134-137. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo filo-nómico.*

15. *Ibíd.*, pp. 137-141. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo deóntico.*

16. *Ibíd.*, pp. 142-145. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemismo axiótico.*

17. *Ibíd.*, pp. 147-148. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo filo-poiético.*

mueva la mayor sensibilidad de los hombres frente al dolor y sufrimiento en los otros, tarea en la que la literatura, las experiencias sensibles y las narratividades históricas se han mostrado más eficaces que la religión y la filosofía.[18] Finalmente para Rorty, la forma de alcanzar mayor felicidad y bienestar se ha de realizar a partir de un contexto democrático en el que a través de instituciones y procesos socializadores se fortalezcan el sentimiento de solidaridad: el problema de la felicidad en las sociedades avanzadas radica no tanto en buscar una fundamentación filosófica o ética, sino en la propagación social de la misma.[19]

II. **La pregunta por la felicidad a partir de Merleau-Ponty**

La cuestión ahora radica en tratar de elucidar la pregunta que desde Merleau-Ponty se podría plantear en torno a la felicidad para que posteriormente se puedan perfilar algunos rasgos de esta forma de comprenderla en un naciente diálogo con las otras tradiciones presentadas. La pregunta sería ¿cómo hay felicidad en el mundo?

Para dar respuesta a la pregunta planteada se puede partir del concepto de *autopoiesis* que se encuentra latente en el pensamiento de Merleau-Ponty y que puede entenderse en que «*yo-soy-de-mí-siendo-del-mundo*». A partir de lo anterior, con el concepto de adquisición puede comprenderse a la felicidad como un ser cultural.

La felicidad en el mundo a partir del concepto de autopoiesis

Comprender la condición poética del hombre conlleva a comprender que el fundamento de la certeza no está en el pensamiento sino en el mundo. La vida como un proceso de *autopoiesis*[20] es simultáneamente la vida como voluntad y la vida como el

18. *Ibíd.*, pp. 148-150. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo simpatético.*

19. *Ibíd.*, pp. 150-154. Enrique Bonete se refiere a este respecto como *eudemonismo pragmático.*

20. El concepto de *autopoiesis* es sustentado como factura de Humberto Maturana y principalmente se liga al escenario primero de la biología y luego

proyecto del mundo que cada uno es. De acuerdo con Giorgio Agamben, el concepto de *poiesis* para los griegos se diferenciaba del concepto *praxis*:

> Mientras que en el centro de la *praxis* estaba, como veremos, la idea de la voluntad que se expresa en la acción, la experiencia que estaba en el centro de la *poiesis* era la pro-ducción hacia la presencia, es decir el hecho de que, en ella, algo pasase del no ser al ser, de la ocultación a la plena luz de la obra. El carácter esencial de la *poiesis* no estaba en su aspecto de proceso práctico, voluntario, sino en su ser una forma de la verdad, entendida como desvelamiento». En cambio «la raíz de la *praxis*, según Aristóteles, se hundía en la condición misma del hombre en cuanto animal, ser vivo, es decir, no era nada más que el principio de movimiento (la voluntad entendida como unidad de apetito, deseo, volición) que caracteriza la vida».[21]

En el caso de Merleau-Ponty puede decirse que la condición del hombre es *autopoiética,* en tanto prevalece una tensión entre la voluntad que se manifiesta mediante las acciones y la posibilidad de tomar presa en el horizonte de las cosas, es decir, de darles un significado por su condición de apertura ante el mundo. Dicho en otros términos, la *autopoiesis* consiste en que este *ser-para-sí* es a su vez un *ser-proyecto-del-mundo*. Por una parte, este para-sí se refiere a un *cogito tácito* que tiene certeza de sí, incluso antes de la experiencia del lenguaje. Por otra parte, Merleau-Ponty señala que para comprender este *ser-proyecto-del-mundo* es necesario que no se haga del mundo un objeto, sino que sea visto como el campo de nuestra experiencia.[22]

su extensión con la cultura. Sin embargo, la búsqueda de este concepto en Merleau-Ponty no resulta ajena pues como reconoce el propio Francisco J. Varela, coautor del libro en donde aparece el concepto, la fenomenología europea, y autores como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, han sido, para él, motivo constante de lectura y reflexión. Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 38. Por otro lado, la condición autopoiética del hombre puede rastrearse en el escrito de Heidegger «Poéticamente habita el hombre», que retoma de la frase de un poema de Hölderlin.

21. Giorgio Agamben, *El hombre sin contenido,* Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 114.

22. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* Península, Barcelona, 2000, p. 415.

La *autopoiesis* descansa en la paradoja de que si bien el *cogito tácito* no se conoce antes de expresarse, el pensamiento no es el *cogito tácito*. Lo anterior se comprende porque a pesar de que el pensamiento ligado estrechamente al lenguaje tiene cierta autonomía, nunca logra coincidir completamente consigo mismo ya que la palabra considerada como un esfuerzo de expresión siempre está rebasada. De tal modo que el sujeto-corpóreo a la vez que guarda cierta autonomía como una capa de significación del mundo, también se encuentra íntimamente entretejido con el mundo en tanto no puede realizar nada fuera de él, sino que se encuentra siempre en circunstancia y buscando expresarse, para lo cual, necesariamente toma presa, habita las posibilidades que se le ofrecen en el mundo que le antecede. La *autopoiesis* conjuga entonces tanto a un yo libre que puede hacer huecos en el mundo, puede establecer significaciones, así como a la *poiesis*, porque es un *ser-proyecto-del-mundo*.

Para continuar con la comprensión del concepto de *autopoiesis* es necesario recordar que para Merleau-Ponty el conocimiento del mundo siempre es objetivo, subjetivo e incompleto. Lo objetivo radica en que a partir de una cualidad, es decir, de lo mínimo que captamos de algo, podemos obtener el esbozo de la cosa y con ello el esbozo del mundo. Podemos captar si no la totalidad del mundo, sí algo del mundo. Lo subjetivo no radica en el poder de un sujeto constituyente del mundo, sino en que siempre se conoce desde determinada perspectiva, desde cierto ángulo. Y finalmente, el que sea incompleto radica no sólo en nuestra condición finita que hace posible la experiencia, sino en que el mundo también es una obra inacabada, en movimiento, por lo que a la unidad de la subjetividad corresponde también una unidad expresiva que es abierta y dinámica. De tal suerte, que para Merleau-Ponty, la vida es un solo acto de conciencia, una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola «cohesión de vida», una sola temporalidad que se va explicitando y se confirma en cada presente. Hay una unidad en todo lo realizado, una unidad de expresión, por lo que se puede decir que se trata de un proceso de *autopoiesis* continuo del que nos damos cuenta porque nunca dejamos de percibir, y desde nuestro principio hasta nuestro desenlace somos aún esa primera percepción. Así, el sujeto no puede pensar separado del mundo ni del cuerpo, porque si no, estaría fuera del mundo, encerrado en sí

mismo, es decir, no estaría situado. Para poder existir es necesario que exista el mundo. El sujeto por estar en situación, realiza su continuidad como *posibilidad de situaciones*,[23] por lo que la existencia como subjetividad forma una unidad con la existencia como cuerpo y también como existencia en el mundo. El yo soy es inseparable de mi cuerpo y de mi mundo.[24]

No está de más insistir en que cuando Merleau-Ponty señala que el mundo está en el corazón de la individualidad, en la médula del sujeto, no se refiere a que el mundo se encuentre en forma de idea, sino que el mundo está como mundo contraído en punto de presa. Es decir, que la consciencia no constituye al mundo, sino que el mundo se abre a nuestra experiencia. La *autopoiesis* entonces no ocurriría por la racionalidad, sino porque antes hay un mundo que se ofrece como campo para mi experiencia y ante el cual estoy abierto. La racionalidad sería entonces el modo en que la conciencia trata de buscar concordancia entre las cosas y las ideas de las cosas, de conformar verdades, de darse una orientación, pero como señala Merleau-Ponty, sus explicaciones no son más claras que el mismo fenómeno. Es decir, que de la fe primordial de que estamos en el mundo y que somos del mundo, cualquier otra fe que se desarrolle es una racionalización.[25] Así, la racionalidad en última instancia deriva de que la vida del sujeto puede reanudarse para proyectarse en palabras, intenciones y actos.

Se puede decir que hay una felicidad o infelicidad que corresponden a una proyección de la racionalidad, a un esfuerzo de la expresión, no sólo a un simple vivir sino a la creación de un espacio para vivir pero cuya realización no depende del pensamiento, sino de lo que ocurra en el mundo. Y es en esta realización del mundo por la que la *autopoiesis*, a pesar de que la racionalidad califique lo que ocurra como felicidad e infelicidad, nunca se limita al lenguaje sino que es el darse un mundo así misma, es un acto continuo de la consciencia silenciosa que busca expresarse y por eso actúa.

Así puede apreciarse que la felicidad, mediante la racionalidad, consiste en expresar la forma en que me gustaría ser, según

23. *Ídem.*
24. *Ibíd.*, p. 416.
25. *Ibíd.*, p. 417.

la significación que he adquirido de las posibilidades que ofrece el mundo; sin embargo, tanto la felicidad como la infelicidad ocurren porque puedo experimentar las adquisiciones del mundo. A partir de la relación entre lenguaje y pensamiento podemos decir que la felicidad entonces, puede ser una proyección en donde tomamos en cuenta como los objetos de alrededor nos rodean, pero al mismo tiempo, no la experimentamos porque la realizamos a un nivel de conocimiento. Pensar la felicidad no es lo mismo que experimentar la felicidad.[26]

Ahora bien, la felicidad como un esfuerzo de expresión, corresponde al movimiento del *cogito tácito* de hacerse mundo, mientras que la infelicidad está determinada por su limitación en el lenguaje y en el pensamiento de buscar explicarse sin poderse detener para coincidir consigo misma, es decir, por su misma condición de no-ser. De tal modo, la felicidad y la infelicidad son parte de un mismo experimentar el mundo. Dicho en otras palabras, el sujeto por estar en situación se realiza, a pesar de que no piense en lo que se realice, aunque lo que se realice no sea lo que él ha proyectado, por lo que el sujeto del mundo obtiene tanto la condición necesaria para experimentar, así como la liberación de no sólo experimentar lo que él mismo ha proyectado. Al yo le pertenece el movimiento, al mundo las coordenadas para el movimiento. El yo es *autopoiético* porque depende de un sí mismo que configura al mundo, pero que está situado como un proyecto del mundo.

Desde esta perspectiva, son las acciones las que son calificadas por la racionalidad, como en la búsqueda de la felicidad o como motivo de infelicidad; sin embargo, la racionalidad, al efectuarse en un sujeto no transparente para sí mismo, no puede calificar todas las acciones que realiza, por lo que podríamos aventurarnos a decir que mientras la felicidad proviene en última instancia de la experiencia de la vida mientras que la infelicidad proviene de la racionalidad que interpreta lo que ocurre en el movimiento de la realización del mundo. Luego entonces, la felicidad está en la construcción del sentido que yo hago de mi circunstancia, aunque no puedo efectuarla por mí mismo. Para

26. En este punto, sin embargo, habría que preguntarse más adelante y en otra ocasión, si es posible un tipo de felicidad que sea propia del mero pensamiento.

eso necesito del mundo y, sin embargo, la forma en que reconozco que esa felicidad es mía corresponde a que yo soy del mundo también. Puede decirse que la búsqueda o la conquista de la felicidad consisten más bien en un reencuentro o reconquista de lo que, por la percepción, hemos adquirido del mundo. La felicidad entonces, pertenece a la *autopoiesis* como el intento de eternizar la expresión de un yo que llega a la vida y se despliega como *ser-proyecto-del-mundo*.

La felicidad en el mundo como un ser cultural a partir del concepto de adquisición

Así como el *cogito tácito* va expresando y efectuando su *ser-proyecto-del-mundo*, sus expresiones se van haciendo mundo, se van acumulando para conformar las posibilidades de experiencia que se pueden llegar a experimentar. De tal forma que puede decirse que el proceso de *autopoiesis* que inicia con el nacimiento de ese *cogito tácito* se prolonga de manera histórica una vez que se ha expresado. Así, el lenguaje para Merleau-Ponty, si bien consiste en un esfuerzo de expresión que no agota la experiencia de la que proviene, cuenta con el poder de eternizar, al menos como expresión, a lo que se refiere. El concepto de adquisición, entendido como una especie de sedimentación, ofrece la posibilidad de comprender a la felicidad como ser cultural a partir de su configuración en palabra, concepto, así como discursos o tradiciones formados a partir de la experiencia con el mundo en el que fueron expresados. No es este el momento para exponer la concepción de la temporalidad para Merleau-Ponty. Sin embargo, para nuestro autor el tiempo ofrece el primer modelo de adquisición, en tanto es la dimensión en la que los acontecimientos se eliminan uno a uno; y también por la que cada cual recibe un lugar inajenable. Todo pasa, todo ocupa su lugar. Algo que ocurre es verdad, en tanto tuvo lugar. Cada momento del tiempo plantea una existencia contra la que los demás momentos del tiempo nada pueden. Una vez que inicia algo, aunque se olvide parte de lo que lo originó, queda adquirido. El gesto matemático, o de la felicidad, funda una tradición. Lo que ocurrió se adquiere. Algo no deja de ser lo que fue radicalmente, sino que es

parte de su historia, se va acumulando.[27] A continuación, a partir de los análisis que Merleau-Ponty realiza sobre el *cogito*, se ofrece una exploración de la felicidad como palabra, concepto o definición, así como algunos motivos de su diversidad en autores y tradiciones.

La palabra felicidad

Para Merleau-Ponty la palabra es una operación para alcanzar algo más que ésta en los vocablos; es decir, que hay un rebasamiento del sonido, hay la encarnación de una intención por la que se comprende el sentido, hay un desbordamiento en la palabra.[28] La palabra no puede contener todo a lo que se refiere. De tal modo que la felicidad, en cuanto palabra, esas cuatro sílabas, tienen un horizonte de sentido más allá de lo que se representa, por lo que he vivido antes, y por lo que podría ser.[29] La felicidad, al igual que el *cogito*, es un ser cultural al cual el pensamiento tiende y le parece familiar.[30] Aprendemos a reconocer la palabra en un contexto y después nos apropiamos de ella, hacemos uso de ella para expresarnos. Cuando alguien utiliza la palabra feliz o felicidad, sabemos a qué se refiere por aquello que está desbordado en los vocablos, lo relacionamos con nuestra propia experiencia, tenemos cierta precomprensión de la felicidad, si no, seríamos incapaces de entender a lo que se refiere la persona que tenemos enfrente, que nos dice que está feliz, aunque no podamos experimentar su felicidad.

El concepto o la definición de felicidad

Si la palabra corresponde a un esfuerzo expresivo, la definición o concepto de una palabra lo que hace es ponernos en cierta posición, no porque recordemos la esencia o atributos que contiene ni porque acudamos ya sea a un mundo de las ideas o a la representación que de ella tengamos guardada en la memo-

27. *Ibíd.*, pp. 402-403.
28. *Ibíd.*, p. 398.
29. *Ibíd.*, p. 380.
30. *Ibíd.*, p. 379.

ria, sino porque nos da los pasos a seguir y que nos es posible reconocer gracias a nuestro pensamiento intuitivo que es en lo que se basa el razonamiento.[31]

Merleau-Ponty utiliza el ejemplo del triángulo para demostrar que, aun cuando pareciera haber sido construido lógicamente y hecho por el puro entendimiento, es un concepto que depende de nuestra capacidad de percibir el mundo, en este caso de la experiencia de arriba y abajo. Si al igual que el triángulo, la felicidad es la configuración de un espacio para la acción, de movimientos posibles, el concepto no es un conjunto de «caracteres» objetivos, sino la fórmula de una actitud, cierta modalidad de mi presa en el mundo, una estructura. Por ejemplo, cuando alguien expresa que *la felicidad es comerse un helado en compañía de un ser querido*, esto no quiere decir que la felicidad sea esas cosas, sino una actitud, una estructura que me propongo para la realización de una acción. La proposición que se haga de la felicidad por tanto, está arraigada en el mundo, no viene de otro lado, además de que implica el presupuesto de poder realizarse que es otorgado por el haber podido realizarlo antes.[32]

De acuerdo con Merleau-Ponty, la descripción de algo formalmente, nunca es más que a lo que se refiere. Es por eso que la conceptualización de la felicidad nunca será más que la experiencia de la felicidad debido a que su formalización siempre es retrospectiva, incluso cuando se piensa en la felicidad a futuro, pues la conformó según lo que he vivido, y el conocimiento de lo vivido no puede ser completo sino sólo en apariencia. De tal modo, que la configuración de una definición como la de felicidad es un acto de la imaginación productora[33] que expresa el poder que tengo de hacer aparecer mi experiencia en el mundo a partir de cierta presa en las cosas que es mi percepción.[34] La percepción nos revela nuestra capacidad de captar las relaciones de los ob-

31. *Ibíd.*, p. 397.

32. *Ibíd.*, p. 395.

33. La exposición del tema de la imaginación en Merleau-Ponty rebasa los alcances de esta ponencia, sin embargo, para los interesados en el tema pueden revisar tanto la reseña que Merleau-Ponty escribió con relación al libro *La imaginación* de Sartre, así como el acercamiento que realiza Richard Kearney en su libro *Poetics of imagininig. Modern to Post-modern*, Nueva York, Fordham University Press, 1998.

34. *Ibíd.*, p. 396.

jetos y penetrar su verdad, es una apertura continua al horizonte de las cosas. De tal modo que hay una intencionalidad original por la que la percepción nos pone en contacto. *Ser-en-el-mundo*, implica que el mundo no sea un sistema de objetos de los cuales hacemos una síntesis, sino cómo un conjunto de cosas hacia las cuales nos proyectamos.[35]

Como ya se había aludido anteriormente, la felicidad a partir de la racionalidad es una proposición, sin embargo, puede implicar pensar que se llega a la idea de algo. Es decir, que por medio de una construcción se hacen aparecer las propiedades de algo. Si luego hago una síntesis que preserve el carácter de necesidad frente a una nueva propiedad, no es porque el concepto, la construcción realizada, contenga todas las propiedades; sino porque mediante el cuerpo podemos colocarnos para efectuar esa visión global del espacio. Por ejemplo si yo realizo una construcción de la felicidad, si decimos que *la felicidad es la capacidad de proyectar un deseo de algo*, entonces, a partir de ese concepto trato de analizar distintos casos de felicidad. Así, pareciera que mi construcción conceptual subyace a todas las propiedades que de la felicidad puedan hacerse. Pareciera que he llegado a descubrir lo que es la felicidad, pero en cambio lo que hago es poder ver la experiencia o los casos presentados, mediante un movimiento que me permita verlos como tales.

En la construcción de un concepto, lo que se ofrece no es una idea subyacente a todos los casos, sino la posibilidad de adaptar cierta mirada, a partir de la colocación en ese espacio ofrecido. Al hacer un concepto de la felicidad, al ir acumulándole atributos, el creerlos como ciertos, lo es porque tengo experiencia de ella como una felicidad real, hacer algo concepto implica hacer algo una cosa física, y entonces, ese constructo manifiesta todo cuanto ha podido o podrá manifestar.[36] Por lo anterior se puede apreciar que cualquier concepto parte de una experiencia del mundo, en el que se hace un constructo que parece amoldarse, pero más que amoldarse directamente, me amolda para ver de esa manera. En el caso de la felicidad a diferencia de la geometría, no produce un objeto tan claro como el de triángulo, por eso, como señala Merleau-Ponty ciertas ciencias parecen más

35. *Ídem.*
36. *Ibíd.*, p. 397.

acabadas que otras disciplinas. No obstante, tanto en el concepto de triángulo como en el de la felicidad, en ambos se parte de la certeza de la percepción. Un concepto ofrece el poder de ver de cierta manera. La filosofía en consecuencia ofrece una forma de mirar, cierta direccionalidad, un aquí para un allá. La felicidad es entonces una proyección de un aquí para cierto allá. La felicidad es preguntar por el sentido, la diferencia está, en que hay un salto y en lugar de preguntar en ocasiones por el sentido de un acto, se pregunta por el sentido de la totalidad de los actos.[37] Podemos incluso aventurarnos a decir que es precisamente porque la felicidad tiene el carácter de proyección lo que la hace distinguirse del placer y alegría, que sí se pueden experimentar. La diferencia entre estos últimos radicaría en que el placer surge del contacto con un objeto, de habitarlo, mientras que la alegría supone una satisfacción después del contacto. La felicidad es distinta del placer porque no se agota con el tiempo debido a que no se experimenta, sino sólo se proyecta. La felicidad que proyectamos no alcanzamos nunca a experimentarla más que como una construcción racional que nos ofrece una forma considerada mejor entre otras para alcanzar el placer y sentir alegría. Placer, alegría y felicidad podrían muy bien estar no sólo articulados, sino a modos distintos de habitar en la temporalidad, asunto que deberá permanecer abierto para continuarse en otras investigaciones.

Las tradiciones y los discursos que hablan de la felicidad

De acuerdo con Merleau-Ponty, el lenguaje nos sobrepasa no sólo porque la palabra contiene muchos pensamientos, sino también porque los pensamientos anteriores que se hicieron palabra nunca fueron pensamientos «puros», ya que había también un exceso del significado respecto del significante. La experiencia del lenguaje atestigua contra la concepción de un pensamiento y expresión claros antes de la palabra y el sistema de signos utilizado. La expresión está encajada en el sistema de signos, el pensamiento ocurre en la palabra. Es cierto que en la comunicación, hay una correspondencia entre cosa y palabra,

37. *Ibíd.*, p. 396.

pero va más allá, la frase es la que da sentido por haber sido empleada en diferentes contextos. El vocablo va conformando su sentido, y no es posible fijarlo de manera absoluta.[38] Esto explica por qué la felicidad ha significado distintas cosas en distintos momentos, va cargándose de sentidos. En la relación, pues, con los autores y las tradiciones que han hablado de la felicidad, no hay una pureza de contenidos, sino que hay un esfuerzo expresivo con el cual se debe de conectar.[39] Esto abre la posibilidad de recorrer en distintas tradiciones el estudio de la felicidad, sabiendo que así como se refieren a cuestiones distintas y contextos distintos, *eudaimonía*, *beatitud*, *felicitas*, felicidad, que no pueden ser igualados, mantienen una tensión interna que le ha dado cierta historia al término y las dimensiones en que ha sido comprendido. No pueden ser igualados, porque el mundo en el que cada uno de los términos tuvo sentido ya no existe como tal, pero hay una parte que ha continuado, una intencionalidad en la que cada término se ha utilizado. Por lo anterior, puede realizarse una lectura de las tradiciones de la felicidad, ya no como un saber enciclopédico que acumula distintas versiones de la felicidad, presuponiendo que en su conocimiento teórico está guardado un secreto, sino que desde una visión actual a partir de lo que nos ha llegado de dicha palabra, podemos profundizar en la comprensión que tenemos de ella. La lectura de distintas tradiciones de la felicidad puede ofrecernos una puerta para comprender mejor el mundo en que se vive, no porque una realidad del pasado pueda ser traída al presente o porque tomada como modelo se busque su realización en el futuro cercano, sino porque permite un contraste a partir del cual es posible captar la singularidad que en nuestro tiempo o en cada caso es atribuida a la felicidad. La felicidad abordada en los discursos no es sólo una serie de palabras a partir de las cuales pueda establecerse una unidad de la cual pueda hacerse una síntesis que permanezca invariable en el tiempo, sino que cada palabra puede adquirir un matiz diferente en cada época. Por otra parte, así como la percepción implica un acercamiento constante al mundo que no puede ser capturado de un asola vez en su totalidad, los discursos de la felicidad no son un lienzo en el que es reproducido un

38. *Ibíd.*, p. 397.
39. *Ibíd.*, p. 399.

mundo estable sino que son pequeños gestos o indicaciones a partir de los cuales es posible establecer un contacto con esos mundos e incorporarlos aunque fragmentariamente como parte de nuestra experiencia.

Sin embargo, algo interesante que parece propicio de comentar es que, para Merleau-Ponty, así como la concepción de la filosofía se concentra en ofrecer una forma de mirar, ésta no está contenida solamente en aquellos discursos reconocidos propiamente o por la tradición como filosóficos, sino también en otros medios de expresión. E incluso señala Merleau-Ponty que para quien expresa lo importante es que el acto de expresión le permita superar lo que antes pensaba y encuentre en sus palabras más de lo que pensó poner en ellas. En el caso de la felicidad, cuando una persona expresa lo que es felicidad para ella, supera lo que él mismo pensaba que era. La expresión en cierta medida es un autodescubrimiento, la superación de uno mismo.[40]

Para finalizar, relacionado el concepto de adquisición con el de tradición, Merleau-Ponty señala que hay un pensamiento que se regocija de sus adquisiciones y otro que busca expresarse. Sin embargo, expresar no es inventar otro sistema de signos vinculados a pensamientos seguros; sino que es mediante el uso de vocablos ya utilizados, asegurar que la intención nueva recoja la herencia del pasado. Expresar es asumir un presente desde lo dado. Frente a lo nuevo hacer vivir lo pasado.[41] En el caso de la felicidad no se trata de inventar a cada momento lo qué es la felicidad, sino en lo que se presenta, ver cómo se asume el pasado de lo que era pensado como felicidad. Entonces, lo que proyectemos como felicidad no está desligado de lo que hemos adquirido, lo vivido no desaparece, está en nosotros. Lo que en el pasado decíamos que era felicidad para nosotros se relaciona con lo que en el presente decimos que es felicidad. Traemos nuestro pasado detrás. Lo que digamos de la felicidad como discurso, no puede hacer un inicio radicalmente nuevo de lo que se ha dicho antes. No hay discurso de la nada. No hay *tabula rasa*. Todo se decanta en nosotros. La pregunta que se plantea en torno a la felicidad, tiene que ver con las preguntas que se han planteado antes, y con sus respuestas. Estamos acostados sobre el pasado aunque no lo veamos, es de-

40. *Ibíd.*, p. 398.
41. *Ibíd.*, pp. 398-399.

cir, sobre un pasado que no se reduce a lo que recordamos.[42] En pocas palabras, las ideas o la razón, tiene en sus presupuestos experiencias, son deudoras de la percepción y de una «historia sedimentada», que afecta lo que pienso en su origen y dirección, es decir, en su génesis y sentido.[43]

III. **Contraste con las cuatro visiones de la felicidad**

Para concluir y en busca de exponer un poco más esta visión latente de la felicidad en Merleau-Ponty, a continuación se le contrasta con las otras visiones de la felicidad expuestas en un principio. En el caso de Rorty, la diferencia principal con Merleau-Ponty radica en la forma de comprender la autocreación y la *autopoiesis*. Para Merleau-Ponty, al contrario de Rorty, la felicidad no es estrictamente una tarea privada ni está centrada solamente en el lenguaje.[44] Lo anterior, debido a que la felicidad que proyecta la racionalidad está conectada con el ser cultural de la felicidad, es decir, con todas las adquisiciones y tradiciones que se han realizado en torno a ella; ya que la proyección de una visión de la felicidad aun cuando sea realizada desde una posición particular está basada, al igual que un gesto, en un mundo en común, en una co-pertenencia con el mundo del cual proviene y al cual se dirige. Por otro lado, como se expuso anteriormente, pensar en la felicidad no es ser feliz, sino que el pensamiento sólo provee un espacio de significación, luego entonces, todo lo que realizamos y todo lo que realizan los demás está interconectado para la realización de mi propia felicidad, no sólo la proyección basada en el lenguaje que efectúe. No obstante, algunos puntos de concordancia entre Merleau-Ponty y Rorty pueden ser que ambos reconocen cierta participación del lenguaje en la conformación de la felicidad y que no tienen que tomarse como base para su creación exclusivamente los textos filosóficos. Incluso la forma de comprender la filosofía por parte de Merleau-Ponty puede bien hacer que, en un sentido, todos los

42. *Ibíd.*, p. 402.
43. *Ídem.*
44. A este respecto es revelador el estudio realizado por Mario Teodoro Ramírez, «La autocreación. Para una ética de la creación y una estética de la existencia», aparecido en *Hacia una nueva ética*, México, Siglo XXI, 2006.

textos y ninguno sean filosóficos. Quedaría como una tarea futura el pensar las diferencias entre la fenomenología y el pragmatismo, y si el concepto de institución manejado por Rorty no puede corresponder a una extensión del concepto de adquisición y sedimentación al que se refiere Merleau-Ponty.

Respecto a Kant, la mayor diferencia radica en la forma de concebir al yo, pues como se ha visto para Merleau-Ponty no se trata de un yo trascendental transparente a sí mismo que constituye al mundo, sino más bien de un yo en situación que presupone un *cogito tácito* y que se encuentra entretejido con el mundo. En el mismo sentido, mientras que en Kant el disfrute de la felicidad está garantizado por el hacerse digno de ella ante un ser divino, en Merleau-Ponty el disfrute de la felicidad sólo está garantizado por la capacidad de que el yo es una sola experiencia y puede experimentar el mundo. Sin embargo, un posible punto de coincidencia entre Merleau-Ponty y Kant, a reserva de ser más elaborado en otra ocasión, puede ser el comprender la realización de la felicidad de un modo indirecto. En Kant provendría del respeto al deber que presupone que si todos cumplen con la norma que ellos mismo se han impuesto, todos se beneficiarían por ello y llegarían incluso a ciertos puntos de acuerdo por medio de su razón. En Merleau-Ponty, la felicidad ocurre de modo indirecto, porque el yo sólo puede proyectarla, no realizarla, pues eso depende de que ocurra en el mundo. En ambos la capacidad de proyectar la felicidad coincide con la racionalidad que busca encontrar coincidencias en el mundo y que interpreta los fenómenos como si fueran producto de la causalidad.

En el caso de san Agustín, de acuerdo con su pregunta por cuál es la felicidad verdadera, desde Merleau-Ponty se diría que toda felicidad es verdadera en tanto la experimentó con sinceridad, pero también puede convertirse en una falsa felicidad de la cual me instruya el paso del tiempo, aunque no deja de ser verdad en tanto que un día fue considerada como felicidad por mí. Como se puede apreciar Merleau-Ponty problematiza el concepto de verdad insertándole un dinamismo con relación al tiempo y la percepción del sujeto, mientras que para san Agustín el carácter de verdad está otorgado por considerarse como una revelación. Al respecto, para Merleau-Ponty la única revelación que ocurre es la del mundo, no la de una voluntad divina, así como también toda fe está basada en la fe primordial de que estamos

en el mundo, incluso la proyección de una Ciudad de Dios. Algunos puntos de coincidencia que se podrían intentar presentar es la relación de la felicidad con otras virtudes que no provienen exclusivamente del conocimiento.

En el caso de la visión de Aristóteles, frente a la del pensamiento de Merleau-Ponty, puede decirse que no todos los actos se desarrollan para obtener la felicidad, sino que todo lo que realiza el yo corresponde a la unidad expresiva de ese yo *tácito* que busca explicarse y contenerse en el mundo. Por otro lado, la felicidad no se realiza mediante un ejercicio intelectual, pues el intelecto, la racionalidad, sólo proyectan la felicidad. Sin embargo, puede explorarse una coincidencia con Merleau-Ponty, si la vida contemplativa y las virtudes a la que se refiere Aristóteles, se entienden no como un ejercicio intelectual sino, respectivamente, como la comprensión de la condición *autopoiética* del hombre, y como adquisiciones para experimentar la felicidad en el mundo.

Conclusiones

Podemos finalizar diciendo que la felicidad es una operación expresiva y también una adquisición del mundo cultural. A partir del concepto de *autopoiesis* podemos comprender la importancia de la expresión dada nuestra condición de *ser-en-el-mundo*, así como la íntima relación entre ser un sí mismo siendo del mundo. También a partir del concepto de *autopoiesis* se puede apreciar como la racionalidad si bien juega un papel importante en la significación que damos al mundo, no lo hace sobre un fondo vacío, no es autoconstituyente sino proviene de la experiencia, presupone a la percepción que nos mantiene entretejidos con el mundo. De tal forma que nunca nos poseemos, el pensamiento no coincide consigo mismo porque el pensamiento es una ilusión eternizada de un momento fugaz. No hay pensamiento trascendente en el lenguaje sino que el pensamiento se trasciende en la palabra y es en la palabra donde podemos coincidir, sólo momentánea y parcialmente, con el *yo-conmigo* y el *yo-con-el-otro*. Por lo que la expresión de la felicidad no se trata ya de un concepto a definir, sino de hacerme saber lo que es para mí, de autodescubrirme para poderlo compartir. Del mismo modo

ocurre en el ser-cultural de la felicidad, las tradiciones y autores que hablan de la felicidad nunca podrán acabar de decir todo acerca de ella, precisamente porque aun cuando el mundo es el mismo para todos, cada quien lo experimenta como un mundo distinto. Por eso la felicidad no se agota en una definición. Si cada persona da una definición de felicidad, nunca acabará de decir todo lo que se diga de la felicidad. La felicidad como fenómeno ocurre en el lenguaje de un *ser-en-el-mundo* dinámico. No hay una felicidad definida de antemano, sino la que se vaya creando, por tanto, las definiciones que se realicen de lo que es la felicidad junto con las tradiciones que en el pasado han hablando de ella, a lo que pueden aspirar es a dar direcciones y modos de cómo vivirla, aunque no ofrezcan ninguna garantía.

De tal forma que a mi parecer en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty se haya latente, al plantear la pregunta de cómo hay felicidad en el mundo, una felicidad que se encuentra en la base de toda experiencia por la posibilidad de pertenecer y participar en la creación del mundo. Por otra parte esta felicidad a diferencia de las otras referidas por los autores se distingue porque: no tiene como principal propósito encontrar su definición ya que siempre sería incompleta, subjetiva y bajo cierta perspectiva; no pretende determinar si es verdadera o no, pues todo lo que ocurre tiene su momento de verdad aun cuando después con el tiempo no sea verdadero; no busca establecer su normatividad o hacerse digno de ella pues ya se está inmerso en ella; así como no privilegia sólo al lenguaje en su creación o busca adscribirla sólo a un contexto privado con relación a ciertas instituciones. En cambio, a mi parecer, en la *Fenomenología de la percepción*, y en otros de sus trabajos, Merleau-Ponty nos presenta una descripción, una pauta para comprender, tal vez una apología, de aquello que Giorgio Agamben resalta de Aristóteles con el nombre de *euemería* de la simple vida o bella jornada.[45]

45. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006, pp. 10, 21.

AUTORES

EMMANUEL ALLOA. Doctor en filosofía por la Universidad de París I (Panthéon) y por la FreieUniversität de Berlín. Actualmente trabaja como investigador en el *Centroeikones* de la Universidad de Basilea (Suiza) y enseña estética en la Universidad de París 8. Publicaciones: *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, con un prefacio de R. Barbaras, París: Kimé, 2008 (trad. cast.: *La resistencia de lo sensible*, trad. V. Ackermann, Buenos Aires: Nueva Visión, 2009). *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Berlín/Zurich: Diaphanes, 2011. Editor con Adnen Jdey: *Du sensible à l'oeuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruselas: La Lettre Volée, 2011.

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN (Zaragoza, 1967). Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid y posgrado en Historia de las Ciencias y de las Técnicas por la Universidad de Zaragoza. Docente en la Universidad de Zaragoza y funcionario del Departamento de Educación del Gobierno de Aragón. Es autor de *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Horsori, 2009. En 2010 y 2011, además de ocuparse de la edición del monográfico extraordinario «Filosofía en México», en *Eikasia, Revista de Filosofía*, han aparecido sus contribuciones en *Phenomenology*, 2010, vol. 2; *Análisis, Revista Colombiana de Humanidades*; en *La filosofía y la identidad europea*, Valencia, Pre-textos, 2010; en *Investigaciones fenomenológicas*, serie monográfica 3; en *El pensador vagabundo. Estudios sobre el pensamiento de Walter Benjamin*, Madrid, Eutelequia, 2010; y en el monográfico *Merleau-Ponty* que en 2011 editará *Paideia, Revista de Fiosofía*. Actualmente prepara la edición de *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011*, que próximamente publicará la editorial Eutelequia.

JOSEP MARIA BECH. Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona. Ha investigado la historia del movimiento fenomenológico, las aporías de la ontología «fundamental», la legitimidad de la hermenéutica filosófica, los sentidos asignados a la experiencia pre-

discursiva, el internalismo y la intencionalidad como antónimos del externalismo y el holismo al indagar la acción, y los determinantes sociales y culturales del pensamiento. Trabaja actualmente en problemas filosóficos planteados por la historiografía y las ciencias sociales, con especial hincapié en las ventajas que reporta soslayar la agencia, la querella sobre la epigénesis del sentido, y el antagonismo entre contextualismos y heterologías. Es autor de *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005. Algunas publicaciones recientes: *La filosofía y su historia* (2000); *De Husserl a Heidegger* (2001); *Merleau-Ponty* (2005); «El proyecto filosófico de una "ciencia de la preciencia"», *Convivium 18* (2005); «De los "límites de la fenomenología" a la "embriología del ser"», *IF 4* (2005); «Institution at the Crossroads», en *Thinking Without Dualisms Today* (2009); «Un caso sorprendente de mutación conceptual», en *Explicar y comprender.*

ALEJANDRA BERTUCCI. Profesora en filosofía y licenciada en estética. Ejerce de docente en la Universidad Nacional de La Plata en las carreras de filosofía y periodismo y comunicación social. Ha formado parte de varios equipos de investigación en temas relacionados con la fenomenología, la hermenéutica y la estética. Actualmente participa del proyecto «El problema de la corporalidad y su importancia en los debates filosóficos contemporáneos» en el marco del programa de la ANPCYT. Sus trabajos publicados sobre Merleau-Ponty giran en torno a la dimensión sensible de la estética: «Merleau-Ponty y la rehabilitación de lo sensible», «La dimensión sensible del arte: Merleau-Ponty y Danto», entre otros.

JAVIER ALEJANDRO CAMARGO CASTILLO. Candidato a doctor en Estudios Humanísticos por el ITESM-CCM; miembro de la Cátedra UNESCO Ética y Derechos Humanos; asistente editorial de la revista *En-Claves del Pensamiento.* Ha trabajado recientemente el tema de la felicidad en las siguientes publicaciones: «La condición humana como horizonte para pensar una visión no excluyente de la felicidad», en *Dignidad y exclusión. Desafíos teórico-prácticos para los derechos humanos*, Porrúa, 2010; «Happiness: A Private Refuge or the Construction of a Common house?», en *The public life of ethics*, Inter-disciplinary Press, 2010.

MAURO CARBONE. Profesor de Estética en la Facultad de Filosofía de l'Université Jean-Moulin Lyon 3, Francia. Durante muchos años ha enseñado Estética contemporánea en la Universidad de Milán. Doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Dos de sus libros fueron publicados en inglés: *The Thinking of the Sensible: Merleau-Ponty's A-Philosophy* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004), y *An Unprecedented Deformation. Proust and Sensible Ideas* (Albany, NY: SUNY Press, 2010). Ha sido profesor visitante en varias universidades, incluidas *The New School of Social University,* Nueva York,

y la Universidad China de Hong Kong. El tema principal de sus investigaciones actuales es la relación entre estética, artes visuales y literatura en el siglo XX y hasta hoy día. Sobre este tópico, su próximo libro en francés será publicado esta primavera bajo el título: *Merleau-Ponty, la chair des images. Entre peinture et cinéma* por la editorial Vrin.

PIERRE CASSOU-NOGUÈS. Es investigador permanente del CNRS (UMR 7219, SPHERE). Ha trabajado ampliamente sobre la tradición francesa de la epistemología y su rechazo a la filosofía de la conciencia. Desde esta perspectiva se interesó en Merleau-Ponty. Ha editado en colaboración con P. Gillot el volumen *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault* (Vrin, 2009). Sus publicaciones también incluyen: *De l'expérience mathématique. Essai sur la philosophie des sciences de Cavaillès* (Vrin, 2001); *Les démons de Gödel* (Seuil, 2007), y más recientemente *Le bord de l'expérience, essai de cosmology* (PUF, 2010), sobre Merleau-Ponty y Whitehead.

EMMANUEL DE SAINT AUBERT. Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, profesor de filosofía y matemáticas, es investigador en los Archivos Husserl de París (Centro Nacional de la Investigación Científica, Escuela Normal Superior). Sus investigaciones tratan particularmente sobre la obra de Merleau-Ponty, releído a la luz de un conocimiento de conjunto de sus numerosos inéditos. Ha publicado: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tornant des années 1945-1951* (Vrin, 2004); *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty* (Vrin, 2005); *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty* (Vrin, 2006).

LESTER EMBREE. Fenomenólogo, es William F. Dietrich Eminent Scholar en Filosofía de la Florida Atlantic University, EE. UU. Fue alumno de Aron Gurwitsch y Dorion Cairns en el *The New School for Social Research*. Entre sus ensayos dedicados a Merleau-Ponty destacan «Merleau Ponty's Examination of Gestalt Psychology» (1980), «Gurwitsch's Critique of Merleau Ponty» (1981), «The Impression of Causality: Merleau-Ponty on Michotte» (2007). Coeditor de *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (Dordrecht, 2002). Otras de sus publicaciones: *Análisis reflexivo* (Morelia, 2003), *Fenomenología continuada* (Morelia, 2007), *Ambiente, tecnología y justificación* (Bucarest, 2010).

JESÚS EMMANUEL FERREIRA GONZÁLEZ. Licenciado en filosofía con la tesis «La búsqueda de una filosofía auténtica y de la autenticidad cultural en Luis Villoro», maestro en filosofía de la cultura con la tesis «La mística en Villoro», actualmente cursa el doctorado en Filosofía con la tesis «Valoración crítica de la alteridad en Luis Villoro a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty». Artículos publicados: «Luis Villoro: La pre-

gunta por el sentido de la historia», *Ziranda Uandani*, 43, 2007; «La mística en Villoro», *Devenires*, de la Facultad de filosofía de la UMSNH, X, 20, 2009; «El concepto de liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ante el marco del bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución de México», *Eikasia*, V, 33, 2010.

ANTONINO FIRENZE. Profesor e investigador en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, donde enseña historia de la filosofía moderna y contemporanea. Ha publicado varios artículos sobre Merleau-Ponty, especialmente en la revista internacional de estudios merleaupontianos *Chiasmi International* («La filosofia dell'animalità in Heidegger e Merleau-Ponty», n.º 12, 2010; «I segni di una nuova concezione dell'essere. Merleau-Ponty lettore di Heidegger», n.º 9, 2007; «Il corpo e l'ontologia interrogativa. Riflessioni sull'impensato merleau-pontiano», n.º 6, 2005), y está preparando para la editorial Mimesis de Milán la publicación del libro *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*.

CARLOS AXEL FLORES VALDOVINOS. Estudia en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán. Ha expuesto ensayos sobre multiculturalismo, interculturalidad y mestizaje en diferentes coloquios y congresos de índole regional, nacional e internacional.

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA. Doctor y licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires; profesor de esta misma institución e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha cursado estudios de posgrado en la University of London con una beca del British Council. Sus áreas de interés son la corporalidad y el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Es autor de numerosos artículos en revistas y libros colectivos y Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS. Maestra en Filosofía de la Cultura por la UMSNH y máster en «Género y Derecho» por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente realiza su doctorado en Filosofía con una investigación sobre la filosofía de Simone Weil. Es profesora de la Facultad de Filosofía de la UMNSH, donde fundó y ha dirigido el CIEM (Centro de Investigación y Estudios de la Mujer). Ha sido también funcionaria del Gobierno del estado de Michoacán, como directora-fundadora del Instituto Michoacano de la Mujer y ahora como directora del CIDEM (Centro de Investigación para el Desarrollo del Estado de Michoacán). Ha publicado: *El sentido de sí. Un ensayo sobre el feminismo y la filosofía de la cultura en México*, México, Siglo XXI, 2004; y como editora: *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés, 2001; así como numerosos artículos científicos y de divulgación. Fue premio internacional de ensayo de la revista *Nueva sociedad* de Caracas en 1994.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, con la tesis «La antropología fenomenológica de Edith Stein como fundamento para una filosofía de la historia», *summa cum laude*. Profesor-investigador en la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» de la UMSNH, de la que actualmente es su director; es autor de varios artículos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales, así como de capítulos en libros y de los libros: *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein,* México, Dríada-UMSNH, 2005; *José Gaos: historicismo y cultura en México,* Jitanjáfora, Morelia, 2006. Está en preparación el volumen colectivo *Rostros del tiempo y de la historia* coordinado por él, cuya publicación se prevé para julio de 2011. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Kentucky en Lexington, en las de Nápoles y Calabria, Italia; y en la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina; ha realizado estudios de investigación en las universidades de Friburgo, y de investigación postdoctoral en la Católica de Lovaina (Archivos Husserl), y en los Archivos Patocka en Praga.

MARIANA LARISON. Doctora en filosofía por la Université Sorbonne-Paris 1. Discípula de los fenomenólogos Roberto Walton y Renaud Barbaras, quienes dirigieron, respectivamente, sus tesis de licenciatura y doctorado en Filosofía (la primera versando sobre «La obra de Merleau-Ponty: un análisis a través del tiempo» y la segunda sobre «La dernière oeuvre de Merleau-Ponty: entre phénomenologie des formes et ontologie dialectique»). Se desempeña actualmente como investigadora posdoctoral en la Universidade de São Paulo, donde desarrolla un proyecto de investigación en torno de la noción de *institución* en la filosofía merleaupontiana, bajo la orientación de la doctora Marilena de Souza Chaui. Sus trabajos fueron publicados en libros y diversas revistas internacionales.

M.ª CARMEN LÓPEZ SÁENZ. Profesora de filosofía contemporánea en la UNED (Madrid, España). Editora del *Elogi de la filosofia i altres assaigs* (Ed. Laia, 1988), *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty* (UAB, 1990), *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (PUZ, 1994), *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer* (UNED, 2000), «La Parole as Gesture of the Originating Differentiation», en B. Penas, M.ªC. López (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity* (Peter Lang, 2006), «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)», en M.ªC. López, J. Díaz, *En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y relativismo* (Biblioteca Nueva, 2011).

JOSÉ MARÍA MUÑOZ TERRÓN. Profesor en la Universidad de Almería (España), se doctoró con una tesis sobre el concepto de esfera pública

en Jürgen Habermas, analizado críticamente desde la fenomenología merleaupontiana de la corporalidad (Granada, 2003). Además de en la UMSNH, Morelia (México), ha realizado estancias en la Ruhr Universität, (Bochum, Alemania), en la EHESS (París) y en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), en relación con sus intereses de investigación, que, además de la obra merleaupontiana, abarcan filosofía social y de la cultura, ética y pensamiento feminista. En torno a ellos ha publicado trabajos y traducciones en revistas como *Daímon* o *Thémata* y en obras colectivas como *Feminismos periféricos* (2006).

NOÉMIE PARANT. Es actualmente doctoranda en filosofía en la Universidad de Ruán, bajo la dirección de Natalie Depraz.

ALICIA POCHELÚ. Profesora de Pensamiento y Lenguaje en la Universidad Nacional de San Martín, profesora y coordinadora de la carrera de Filosofía del Instituto Superior Padre Elizalde. Publicaciones: «El origen de la experiencia humana», *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1995; «El enigma del cuerpo», en *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Delfor Mandrioni*, Buenos Aires, Biblos, 2001; «El encuentro entre la filosofía y las ciencias del hombre: la propuesta merleaupontiana», en *Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Salta, 2001; «El lenguaje en Merleau-Ponty: un nuevo estatuto de la visibilidad», *Logos, Revista de Filosofía*, Universidad La Salle, México, 2002; «Una aproximación a la vida del lenguaje», II Simposio Maurice Merleau-Ponty: «Vida y cuerpo. Perspectivas científicas, simbólicas y políticas», Buenos Aires, 2009.

GRACIELA RALÓN DE WALTON. Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta de filosofía de la cultura y seminarios en la Universidad Nacional de San Martín. Directora de proyectos de investigación. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales entre los que se destacan: «Simbolic Matrices and the Institution of Meaning», «El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura», «El enigma de lo sensible. Cuerpos que sienten y desean», «Mundo y fe perceptiva», y «La lógica práctica y la noción de hábito».

MARIO TEODORO RAMÍREZ. Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor de Filosofía en la UMSNH desde 1978. Actualmente es director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH. Miembro del consejo editorial de *Chiasmi International*. Algunos de sus libros son: *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, 1994; *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana*, 1996; *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, 2003; *Filosofía culturalista*, 2005; *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008)*, 2008; *La razón del otro.*

Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro, 2010. Como coordinador y co-autor: *Filosofía de la cultura en México*, 1997; *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, 2002. Artículos recientes: «Scienza e carnalitá», *Chiasmi International* 8 (2006); «Creativity», en Hans Rainer Sepp y Lester Embree (eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Series: Contributions to Phenomenology , vol. 59, 2010.

NICOLÒ SEGGIARO. Alumno de Ugo Perone, trabaja en el *Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale (Vercelli)*. Ha publicado diversos artículos sobre el pensamiento francés contemporáneo, y sobre Merleau-Ponty en particular, y la monografía *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la molteplicità dell'Essere* (Mimesis, Milán, 2009).

JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA. Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Ha publicado los artículos «La carne del Ser (sobre *El quiasmo* de Mario Teodoro Ramírez)», «Los usos de Heidegger: Uranga y la condición humana», además de diversos ensayos sobre temas de estética, historia de la filosofía y cultura mexicana.

ROBERTO J. WALTON. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador superior en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993) y *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), y de artículos sobre temas relacionados con la horizontalidad, la mundanidad y la historicidad. Director del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

MAURICE MERLEAU-PONTY. NOTA BIOGRÁFICA

Merleau-Ponty (1908-1961) es una de las grandes figuras de la filosofía del siglo XX y uno de los intelectuales franceses más destacados de la época de la guerra y la posguerra. A raíz de la publicación de sus textos inéditos en las últimas décadas, el valor y la influencia de su pensamiento han ido creciendo notablemente. Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, fue profesor en varias instituciones académicas, en las universidades de Lyon y la Sorbona y, muy joven, llegó a ser miembro del *Collège de France* (en 1952). Es un tópico entre los estudiosos de su pensamiento dividir en tres etapas la trayectoria de su desarrollo intelectual. Las enumeramos enseguida, caracterizándolas y señalando las obras más representativas de cada una.

1. La primacía de la percepción. En esta etapa Merleau-Ponty construye sus más reconocidas tesis filosóficas acerca de la primacía de la percepción y la originalidad del ser del cuerpo. Tal construcción la lleva a cabo apoyado principalmente en los instrumentos teóricos proporcionados por la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, y a través de una crítica incisiva tanto de las tesis del conductismo y el atomismo de las ciencias del comportamiento como de las concepciones intelectualistas del idealismo clásico. Plantea una concepción global (estructural) de la percepción y de lo percibido, y muestra de distintas maneras el carácter encarnado de la conciencia y, en general, de las formas del pensamiento (del «espíritu»). Su pensamiento es ubicado en la línea del existencialismo francés por sus vínculos con Jean-Paul Sartre, con quien funda en 1945 la revista *Les Temps Modernes*, en la que inicia la exploración

de diversos temas de corte cultural y político. No obstante, en esta época se encuentran ya en germen las tendencias que llevarán a Merleau-Ponty a alejarse tanto de la ortodoxia fenomenológica, particularmente de la tesis de la centralidad de la conciencia (el *ego cogito*), así como de las fórmulas típicas del existencialismo sartreano, su concepción absolutista de la libertad y la acción, apuntando así hacia la definición de una nueva y original forma de pensamiento filosófico, de carácter más concreto y vital. Pertenecen a esta etapa dos grandes obras: *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945).

2. La filosofía de la expresión. Una vez establecidas las bases de su perspectiva filosófica, Merleau-Ponty desarrolla diversos temas relativos a una filosofía de la experiencia y la praxis humana en el marco de una reinterpretación de la experiencia perceptiva como modelo de toda forma de «expresión», desde donde precisa, a su vez, su original concepción de la percepción como forma fundamental de acceder al mundo y significarlo. En esta época el filósofo se ocupa de diversos temas: filosofía política, teoría de la historia y la sociedad, marxismo, filosofía del lenguaje, filosofía del arte (pintura, literatura, cine), psicología, antropología, historia de la filosofía, etc. En todos estos ámbitos aboga por un enfoque que busca destacar en todo momento el carácter *concreto*, *contingente* y *abierto* de las formas de la experiencia y la acción humanas, esto es, de sus posibilidades efectivamente *creadoras*. Se produce la famosa ruptura con Sartre y el alejamiento en definitiva del marxismo. A esta etapa pertenecen sus libros de ensayos: *Humanismo y terror* (1947), *Sentido y sinsentido* (1948); *Las aventuras de la dialéctica* (1955); *Elogio de la filosofía y otros ensayos* (1960); y *Signos* (1960).

3. Ontología fenomenológica. Como es sabido, esta tercera etapa apenas quedó esbozada y sólo se conoce por la publicación de los inéditos en los que el filósofo francés estaba trabajando en el momento de su prematura muerte: *El ojo y el espíritu* (1964) y *Lo visible y lo invisible* (1964). En estos textos se puede apreciar la configuración precisa de una nueva y original concepción filosófica, que extiende al nivel mismo de la ontología los descubrimientos teóricos de las dos etapas precedentes. Es toda una comprensión del Ser y de nuestras relacio-

nes con el Ser, planteada desde una explicitación de la preeminencia y originalidad del «Ser sensible», de la «Carne» (la *Chair*) —que no es materia ni espíritu, subjetiva ni objetiva, que es «ser de indistinción», ser «bruto» o «salvaje» previo a toda determinación—, lo que el filósofo francés comenzó a elaborar. Aunque la influencia de Heidegger es evidente en esta etapa, es obvia también la diferencia y particularidad de la perspectiva merleaupontiana, que nunca pierde de vista el suelo estricta y radicalmente «fenomenológico» de sus elaboraciones. El carácter inacabado y a veces elíptico de los textos mencionados ha provocado un creativo desarrollo de los estudios sobre Merleau-Ponty y ha influido directa o indirectamente algunos de los desarrollos filosóficos más conspicuos de las últimas décadas (estructuralismo, posestructuralismo, posmodernismo). En general, el impacto del pensamiento de Merleau-Ponty se ha dejado sentir en diversos ámbitos del pensamiento y la cultura de nuestro tiempo: en la renovación de la filosofía de lo político, en la novedosa filosofía feminista y los estudios de género, en el estudio de las formas vivas de la expresión, en las artes y la reflexión estética, en la re-aparición de la filosofía de la naturaleza, en la ciencias humanas, particularmente en la antropología, la lingüística, la sociología y los estudios literarios, e incluso en las llamadas neurociencias, y en el pensamiento científico en general.

Pertenecientes a las distintas etapas que hemos referido, varios de los textos inéditos —notas, notas de cursos, entrevistas, etc.— del pensador francés se han ido publicando en los últimos años, que han permitido profundizar en los detalles y el movimiento de su rica indagación filosófica. De estos inéditos, los más destacados son: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Resume de cours. 1949-1952*, París, Cynara, 1988; *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, establecido y anotado por Dominique Séglard, París, Seuil, 1995; *Notes de cours. 1959-1961*, establecido por Stéphanie Ménasé, prefacio de Claude Lefort, París, Gallimard, 1996; *Parcours. 1935-1951*, Verdier, París, 1997; *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husser. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty,* bajo la dirección de R. Barbaras, París, PUF, 1998; *Parcours deux. 1951-1961*, Verdier, París, 2000; *L'institution dans l'histoire personelle et publique. Le problem de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes*

de Cours au Collège de France (1954-1955), prefacio de Claude Lefort, París, Belin, 2003.

Desde el año 1999 se edita la revista *Chiasmi International,* publicación trilingüe (italiano, francés, inglés) alrededor del pensamiento de Merleau-Ponty.

ÍNDICE

Prólogo, *por Mario Teodoro Ramírez* 5

I
MERLEAU-PONTY EN MÉXICO

Superposición y deseo. La conferencia de México sobre *el Otro*, *por Emmanuel de Saint Aubert* 15
Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad, *por Emmanuel Ferreira* 45
La ambigüedad insuperable de la condición humana (La lectura de Merleau-Ponty por el joven Emilio Uranga), *por Jaime Vieyra* 66
Intercorporeidad viviente en Merleau-Ponty: el mestizaje como experiencia *bio-fenomenológica*, *por Carlos Axel Flores Valdovinos* 74

II
FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA

Las ideas sensibles, entre vida y filosofía, *por Mauro Carbone* 99
El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty, *por Roberto J. Walton* 112
La carne, diacrítico encarnado, *por Emmanuel Alloa* 137
La sombra de la subjetividad: el horizonte de la aparición y la génesis del sentido, *por Luis Álvarez Falcón* 153
Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares, *por Pierre Cassou-Noguès* ... 178
Los objetos dentro del cuerpo según los papeles de Dorion Cairns, *por Lester Embree* 198
Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty, *por Eduardo González Di Pierro* 223

III
MERLEAU-PONTY, FILÓSOFO DE LA CULTURA

Merleau-Ponty como filósofo de la cultura, la sociedad y la historia, *por Josep Maria Bech* 239
El campo de la cultura: simbolismo y verdad a hacer, *por Graciela Ralón de Walton* 281
Corporalidad y filosofía de la cultura desde Merleau-Ponty (Una reflexión al hilo del poder), *por José María Muñoz Terrón* 300
Fenomenología y política en Merleau-Ponty (De la política como justificación de lo inmoral), *por Rubí de María Gómez Campos* 328
Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo (G. Canguilhem, S. de Beauvoir, M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler), *por Esteban García* 345
A-filosofía y cristianismo no-religioso: Merleau-Ponty, Bonhoeffer y la posibilidad de una filosofía cristiana, *por Nicolò Seggiaro* 371
Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty, *por M.ª Carmen López Sáenz* 389
Intencionalidad y virtualidad, *por Mario Teodoro Ramírez* 419

IV
SUBJETIVIDAD, ARTE, NATURALEZA

Acerca de las relaciones entre arte y realidad, *por Alejandra Bertucci* 445
Merleau-Ponty o la experiencia corporal como hilo conductor de la relación entre la fenomenología y la literatura, *por Noémie Parant* 461
Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty, *por Antonino Firenze* 487
La tradición filosófica de la nueva ontología (La lectura merleaupontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza), *por Mariana Larison* 511
Merleau-Ponty y la presencia del sentido en la conciencia infantil, *por Alicia Pochelú* 524
La felicidad en el mundo: una aproximación desde el pensamiento de Merleau-Ponty, *por Javier Camargo* 541

Autores 561

Maurice Merleau-Ponty. Nota biográfica 569

Merleau-Ponty viviente reúne textos de especialistas en la obra del filósofo francés provenientes de México, Argentina, Estados Unidos, España, Italia y Francia. Los ensayos muestran en su conjunto la indudable actualidad y la riqueza del pensamiento, los enfoques, los temas y las propuestas de una de las figuras señeras de la filosofía del siglo XX. Además de la originalidad y pertinencia de sus tesis e ideas —la primacía de la percepción y la vida corporal, la concreción de la existencia histórico-social, la creatividad de la praxis humana—, Merleau-Ponty (1908-1961) se ubica en el punto de cruce de las más importantes corrientes del pensamiento de su época (que es todavía la nuestra): fenomenología, vitalismo, existencialismo, marxismo, estructuralismo, con las que mantuvo un diálogo vivo y creativo. El pensador francés llevó también su interés filosófico a los más diversos ámbitos del pensamiento y la vida socio-cultural: la ciencia en general, particularmente las ciencias social-humanas: la psicología Gestalt, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la historia, etc.; las artes, especialmente la pintura, la literatura y el cine; la vida política, en los momentos cruciales de la segunda guerra mundial y la confrontación Este-Oeste, capitalismo-comunismo. Resulta comprensible que la obra de Maurice Merleau-Ponty se encuentre hoy más viva que nunca, aportando claves e instrumentos teóricos imprescindibles para el desarrollo del pensamiento y para el análisis de temas y problemáticas de nuestro tiempo. Todo esto queda reflejado claramente en la variedad de enfoques y en los asuntos tratados en este libro, que constituye, sin duda, una invitación al ejercicio plural, concreto y vivo del pensamiento, el mejor homenaje que puede rendirse hoy a la inquietud filosófica y al esfuerzo intelectual del pensador francés.

MARIO TEODORO RAMÍREZ (Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo) ha coordinado el presente volumen.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

ISBN: 978-84-15260-22-6
9 788415 260226

CREATIVE COMMONS

www.anthropos-editorial.com